TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV
OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD / JOHANNES SMEMO

22. BIND

OSLO 1951
I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

Copyright by
Tidsskrift for Teologi og Kirke
Oslo 1951

Printed in Norway
A.s Indremisjonstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

Side

Tord Godal: Spiritus Creator. Kritikk av Valen-Sendstads kritikk-metode 1

Gunnar Trana: Den kristnes kamp etter Luther 29

Litteratur. Ved Frederik Torm, L. J. Danbolt og O. M. 39

John Nome: Bergprekenens betydning i den kristne etikk 49

Godvin Ousland: Fra kirke til foreningskirkesyn 69

Thorleif Boman: Gud mot Gud. Et apropos til Carl Fr. Wisløffs artikkel i T. T. K. 1950, s. 169 ff. 83

Olaf Moe: Den jordiske og den himmelske helligdom. Til eksegesen av Hebr 9, 4 f. 87

O. M.: Ukjente ord av Jesus («Agrapha») 91

Litteratur. Ved K. E. Jordt Jørgensen 94

John Nome: Avmytologiseringen av det bibelske kerygma 97

Olaf Moe: Bultmann og Strauss. Noen bemerkninger til spørsmålet om kristendommens «avmytologisering» 123

Olav Valen-Sendstad: Til belysning av kritikk-metoden i den systematiske teologi 128

Biskop Johannes Smidts vita 157

Hvor står dansk teologi idag? Ved K. E. Jordt Jørgensen 160

Litteratur. Ved O. M. 163

Notiser 170

SPIRITUS CREATOR

KRITIKK AV O. VALEN-SENDSTADS KRITIKKMETODE

Av Tord Godal.

Valen Sendstad har i den senere tid tatt opp til vurdering den ene nordiske teolog etter den annen. Det er intet å si på det. Det er tvert om viktig og sunt at teologien til enhver tid har våkne kritikere. Det hører også til en av teologens plikter selv å være en sådan. Imidlertid har V. S. gjennom sin analyse av teologer og teologi i dag kommet til resultater av en særlig oppsiktsvekkende og overraskende art. Og de er overraskende ikke bare for dem som mener seg å kjenne litt til nåtidens protestantisme, men kanskje enda mer for dem som kritiseres. Hverken de eller vi kjenner de tanker han tillegger dem igjen, og vi protesterer umiddelbart: Det kan dog ikke være riktig! Når Hallesby fremstilles som halv arianer, gnir vi våre øyne og spør: Kan det være sant? Vi blir skeptiske når det om Nygrens teologi heter: «Man skal antagelig lete lenge i nyere teologi etter maken til utflytende, omtrentlige, upresise, vilkårlige og tendensiøse fremstillinger til drøftelsen av «kristendommens vesen». Og spør man så hva som egentlig er kjernen i alt dette hardkokte teologiske prat, i alt dette dialektisk-spekulative krimskrams, så står tilbake dette banale resultat: at kristendommens vesen består i å oppleve og oppfatte Gud som «nedadgående kjærlighet» (Forelesninger osv. s. 34, se nedenfor). Vi spør uvegerlig når det om lundateologien i det hele heter at den uttrykker «*ingenting,* objektivt sett — *ingenting*» (For. s. 36): Kan det virkelig sies så meget om ingenting? Og V. S. må finne seg i at vi bent fram blir mistenksomme når han feller denne dom: «Vår samtids nyprotestantisme har satt seg i det kirkelige høysetet: den preger hele den moderne økumenikk — dens representanter bekler omtrent alle bispestillinger i de store protestantiske land — dens representanter innehar praktisk talt alle betydningsfulle stillinger som teologiske professorer og dosenter.

Den går som en bred, mektig flod gjennom hele den protestantiske kristenhet. Og dog er den i bunn og grunn *ateistisk*» (For. s. 24). Følgende spørsmål tvinger seg fram hos oss: Må det ikke hos V. S. gjøre seg gjeldende et «synsbedrag», fremkalt ved hans egne filosofiske og teologiske briller? Hva kan det være ved hans grunnposisjon som muliggjør en slik overraskende oppfatning og tolkning av andres teologi?

Jeg kan her tale av personlig erfaring. V. S. har i Teologi og Kirke, hefte 3 1950, også tatt min teologi opp til vurdering. Og jeg må straks tilføye: Jeg tror jeg selv er den mest overraskede. Den kommer helt ny tilbake til meg. Det har fremkalt det enkle spørsmål: Hvordan leser og tolker egentlig V. S.? På hvilket grunnlag, rent sitatmessig og meningsmessig, danner han seg et bilde av et teologisk arbeid? Og videre: Er det noen sammenheng mellom denne måte å tolke et teologisk stoff på og V. S.s filosofiske grunnsyn? Og endelig: Hva er V. S.s egen teologiske posisjon?

Først altså en fremlegging av den sitat- og tolkningsmetode som er anvendt og hvorved det er fremkommet et resultat som på vesentlige punkter ikke bare er fremmed for meg selv, men som går loddrett mot min oppfatning. Jeg kommer til ved siden av nevnte artikkel i TTK, vesentlig å holde meg til følgende arbeider av V. S.:

Virkelighet og virkelighetsforståelse (1948), forkortet til «Virk.».

Ordet som aldri kan dø (1949), forkortet til «Ord.».

Seks forelesninger om forholdet mellom teologi og erkjennelsesteologi (1950), forkortet til «For.».

I.

V. S. begynner med å dekretere hos meg en «umiskjennelig tendens . . . i retning av religionsteoretisk *monisme*» som samtidig er «et sterkt indisium på panteisme». (61) Han belegger dette ved henvisning til bl. a. «Meditasjonen» s. 7 ff. og s. 19 f.

Om sitatet s. 7 heter det at det er «en religionsdefinisjon som er avgjort schleiermachersk». Det heter hos meg på nevnte sted: «Religiøs tar vi her i dets rent almene betydning: som uttrykk for at mennesket føler seg bundet (religio) og forpliktet overfor en overordnet makt (det uendelige, det evige, Gud osv.). Dette forhold er samtidig totalitetsbestemmende ved mennesket.» Det står imidlertid her også en anmerkning hos meg, og anmerkninger er ikke til for å overses. I den står det: «Religionsdefinisjonene er mangfoldige. Dog vil man overalt finne disse to trekk: 1. Religionen

er et forhold. 2. Dette forhold preger på en avgjørende måte menneskets livsfølelse . . .» Det er her interessant å sammenholde mine ord med V. S.s egen definisjon av religion: «Det religionsfilosofiske hovedobjekt er det reelt absolutte, den grunnlagsgivende virkelighet i den totale virkelighet, som man vanligvis betegner med ordet «Gud». Den personlige forholdsmåte til dette objekt kaller man «religion» . . .» (Virk. s. 275 f.). En analyse av våre definisjoner vil vise at de innholdsmessig ikke står så svært langt fra hinannen.

De følgende sider i min bok skulle nå ytterligere bekrefte monismen. Jeg går da videre til s. 12 f., hvor jeg behandler «det teosentrisk orienterte israelittiske historiesyn». Jeg siterer fra boken: «Gud er her stilt i et umiddelbart forhold til ethvert punkt i historien . . . Historien . . . er ledet av en ledende, samordnende makt: Gud. Gud er historiens herre. Gud fører Israel . . . han velger og vraker dets ledere. Guds makt er det konstitutive i historien. Hvor Gud ikke er, der er heller ikke historie . . . Derfor er den egentlige «historieskriver» . . . profeten som hører Guds røst og kjenner hans vilje . . . Verden kan aldri tenkes uten Jahve, og historien aldri uten hans vilje.» Igjen er det nyttig å sammenholde dette mitt syn på det karakteristiske ved den gammeltestamentlige religion med V. S.s eget. (Jeg gjør oppmerksom på at mitt er skrevet før V. S.s.) Denne religion er for ham karakterisert som «historisk teisme (mosaisme, profetisme)», hvilket defineres på følgende måte: «Vi mener med betegnelsen å fastholde den form av teisme som finner Guds åpenbaring i en spesifikk historie eller på en spesifikk historisk måte. Gud betraktes ikke bare som den man personlig forholder seg til, men som den der skaper, leder, styrer og former selve historien for folk og kultur i og med den *fortsatte* historiske selvåpenbaring» (Virk. s. 288). Sammenligningen taler for seg selv.

Endelig henviser V. S. til s. 19 f. i Meditasjonen som belegg for en monistisk panteisme. At V. S. våger dette, må jeg nærmest ta som en villedende freidighet. På disse sider som bærer overskriften «Jesu teosentrisitet», feies enhver mulighet for en monistisk-panteistisk tolkning av mitt syn bort. Jeg siterer: «Denne strenge teosentrisitet blir ytterligere fremhevet ved den sterke betoning av motsetningen: skaper—skapning. Dette er for øvrig også et karakteristisk trekk i israelittenes hele grunnstemning i tilværet. Guds opphøyede utilnærmelighet og fortærende hellighet på den ene side og menneskets ringhet og uverdighet på den annen er de to poler i israelittens hele tanke- og følelsesliv. — — Dette forhold skaper

—skapning er noe fundamentalt i den israelittiske livsorientering. Hva stort det enn sies om mennesket . . .: den avstand og motsetning det ligger i at Gud er creator og mennesket creatus, berøres aldri av dette. . . . Hos Jesus kommer et moment som ikke bare fastholder, men sterkt skjerper denne motsetning: menneskets syndighet. . . . Hos Jesus . . . er syndigheten ført ut i den radikale konsekvens at . . . synden er blitt ett med dets vesen. . . . Synd er i N. T. . . . en kvalitetsbetegnelse for menneskets og menneskehetens avstand og motsetning til Gud. . . . Boten og omvendelsen svarer til, ja utdyper ytterligere syndens radikale vesen. Hvor langt borte fra Gud mennesket under synden er, det får man først den rette forståelse av ved å se hvori egentlig omvendelsen består. Få steder kommer omvendelsens og dermed også syndens totale og gjennomgripende karakter så klart fram som i Johannesevangeliets tale om en ny fødsel (kap. 3) . . .»

I min bok «Tilbake til troen» finner V. S. endelig et sted hvor jeg virkelig synes «å regne med en dualisme». Men her møter vi en helt karakteristisk argumentasjon fra V. S.s side: han stempler dette sted som illegitimt med den begrunnelse at jeg ikke utdyper «hva det innebærer teologisk». Min bok er dog ingen dogmatikk. Det er ganske få problemer den behandler. Ja, med en viss rett kan de reduseres til *ett*: theologia regenitorum.

Saken er ganske enkelt den at det hverken i «Meditasjonen» eller i «Tilbake til troen» er noen «umiskjennelig» monistisk panteisme. Skal jeg drives dit hen, så må jeg iallfall få følge med V. S.

En annen sak er at problemet monisme—dualisme *innen* kristendommen er verd en overveielse. Dualismen er klar nok. Men hva skal vi si om steder som Act. 17, 25 ff., Rom. 11, 33 ff. og 8, 28 og flere steder? For den troende synes å råde en spenning mellom dualisme og en monisme som intet har med panteisme å gjøre.

V. S. forfølger imidlertid sin monistisk-panteistiske tanke over i det *erkjennelsesteoretiske*. Og her vil det etter hans mening vise seg at jeg ikke bare «tenderer» mot mystikkens identitetserkjennelse, men «i uttrykkelige ordelag statuerer identitet». Vi skal også her se på hans sitatbelegg. Han siterer fra Med. s. 23: «. . . Objektet blir, rett forstått, både objekt og subjekt . . . erkjennelsen blir Guds egen selvmeddelelse til mennesket» og dekreterer på grunnlag herav identitetsfilosofi. Sitatet er imidlertid beskåret på en tendensiøs måte som gir det en helt annen mening enn den som står. I sin sammenheng lyder det nemlig: «Objektet blir, rett forstått, både objekt og subjekt. I kristendommen inntar Gud alene

som skaper det punkt hvorfra virkeligheten kan ses i sin enhet og sammenheng. Erkjennelsen blir derfor åpenbaringserkjennelse ɔ: erkjennelsen blir Guds egen selvmeddelelse til mennesket. Den har således sitt utgangspunkt og handlingssentrum i Gud, og menneskets forhold blir det passivt mottagende.» Og for å tilkjennegi hvilket moment i den kristne troserkjennelse jeg sikter til, har jeg i en anmerkning henvist til Skriften. Den er altså *åpenbaringserkjennelse,* den er selvmeddelelse fra Gud til mennesket, den er Guds handling og mennesket er passivt mottagende. La oss fastholde dette når jeg nå konfronterer mine ord med V. S.s om det samme fenomen, nemlig «De konstituerende faktorer i den personlige troserkjennelse» (For. s. 62 ff.). Det heter hos ham: «Jeg bare understreker: Den blir aldri til uten i forbindelse med åpenbaringsordet . . ., den består utelukkende i bevissthet om at man selv er passiv «gjenstand» for en annens tale, erkjennelse og handling, og innebærer altså suspensjon av egen aktivitet.» Det er temmelig presis den samme formulering. Men min skal altså i klare ordelag uttrykkelig statuere identitetsfilosofi. Noen kommentar til denne sitat- og fortolkningsmåte behøves ikke.

Det neste belegg V. S. anfører er fra s. 35 i Med. hvor jeg taler om troen. Jeg gir en fenomenologisk bestemmelse av troen slik den rent alment fremtrer i meditasjonen. Det ligger i sakens natur at den blir meget rommelig og upresis. Derfor har jeg også tilføyet en meget viktig anmerkning: «Vi kommer senere tilbake til trosproblemet. Den anførte bestemmelse av dens vesen gjelder rent alment. Den rommer jo en rekke problemer. De vil imidlertid bli drøftet i den filosofiske del.» Uten noen som helst hensyn til denne uttrykkelige reservasjon og henvisning, legger V. S. noen satser s. 35 til grunn og slutter: «Det er dog utvetydig identitetsfilosofi»! Jeg fristes til å gjenta V. S.s eget hjertesukk da han en gang skulle fremlegge et vanskelig tema og var klar over at hans fremstilling «må lide under mangler som han i liten grad er herre over». Han setter da sitt «håp til den sjeldne vare som heter velvilje» at «den i noen grad må bli meg til del» (Ord. s. 84 f.). Jo, varen er sjelden. Men V. S. synes meg å være den mest sparsomme med å dele den ut.

Men vi må videre, og jeg kommer til det mest graverende ved V. S.s fortolkning. Vi vil ha merket at V. S. har hentet alle sine sitater innen de 60 første sider i Med. Det fremgår imidlertid med all ønskelig tydelighet at de egentlige erkjennelsesteoretiske og teologiske problemer som meditasjonen reiser, først er behandlet i bokens *siste deler,* nærmere bestemt s. 82—200. Kap. I (s. 1—29)

gir — som også innledningen antyder — en rent deskriptiv fremstilling av hvor og i hvilken sammenheng meditasjonen i alminnelighet forekommer. Kap. II (s. 32—79) beskriver og karakteriserer selve meditasjonsakten og dens intensjon. Disse to første kapitler trekker kun fram det religionsfenomenologiske stoff og ordner det under visse generelle synspunkter. Hvordan dette stoff tar seg ut etterat det erkjennelsesteoretisk og teologisk er prøvd, det gir bokens senere kapitler svar på. Altså først i kap. III (s. 82—156) går jeg over til å drøfte i hvilken forstand meditasjonen også erkjennelsesteoretisk har noe å yte. Og endelig i kap. IV (s. 157—200) spør jeg etter de meditative momenter i troserkjennelsen. S. 84 stiller jeg det erkjennelsesteoretiske problem i forhold til troen. Bokens kap. IV «Meditasjonen og den teologiske erkjennelse» er overhodet ikke berørt av V. S. Om kap. III «Meditativ erkjennelse» kan sies det samme. De fire henvisninger som forekommer hos V. S. i en og samme petitnotis s. 67, er hverken en fremstilling eller drøftelse av det erkjennelsesteoretiske synspunkt jeg legger til grunn.

Her i disse kapitler ville V. S. ha funnet min stilling til Spinoza og Schleiermacher som han vil identifisere meg med (s. 93—101, 186—170, 184 f.), mitt syn på Nygren og K. Barth som min teologi skal korrespondere med (s. 170—177, 185—189). Endelig anser jeg prøving av tankene overfor Luther og Calvin (s. 163—168, 178—182, 191—197) for viktige.

Det er beklagelig. Men når V. S. på et slikt grunnlag vil drøfte det han kaller min «Bilde- og vesensteori» i Med., da må jeg melde pass. Her mangler de mest elementære forutsetninger for en saklig debatt. Så meget må dog sies av hensyn til den følgende fremstilling: Hele Meditasjonens intensjon er å nå hen til en begrunnelse for det individuelt konkrete og dermed historisk singulære. Den vil bane vei for den anskuelse at all erkjennelse må begynne, ikke i idéenes verden som hos Platon, heller ikke i abstrakte, blodløse skjemater som hos V. S., men på jorden i den konkrete sansbare virkelighet. Dermed banes også vei for inkarnasjonen. Gud møter oss i et konkret historisk menneske, fordi «unsere Augen und Ohren Gott nur im Menschen sehen und hören können» (Luther). Dette er den erkjennelsesteoretiske grunntanke i boken.

I den anledning må jeg avvise en høyst dubiøs tolkning av mine ord om Jesu lidelse i forbindelse med den meditative imaginasjonstanke. Jeg omtaler der bl. a. betydningen av Jesu lidelse i dens konkret-realistiske form (Med. s. 58). Dette tolker V. S. dit hen at i «kristendommen er det det konkrete bilde av Jesu (fysiske)

lidelse som «gir lidelsens vesen»». Og litt senere oppgir han som sitat fra meg at «bildet av Jesu lidelse gir lidelsens vesen». Så står det imidlertid ikke noe sted i min bok. V. S. er igjen kommet i skade for å utelate et meget viktig ord i sammenhengen, et ord som endevender hele meningen. Det står nemlig hos meg: «Ved meditasjonen over Jesu lidelse er det Jesus i hans fulle og hele kjødvordne skikkelse ɔ: det konkrete bilde, som gir lidelsens vesen.» Det er den *kjødvordne,* den inkarnerte (Guds sønn) det her er tale om. Jeg anfører like etter Joh 1, 1 f. Jeg subtraherer ikke *fra* i denne lidelse at det er Guds sønn som lider, men poengterer tvert om at når Han lider på korset, så er denne lidelse ikke bare et spiritualistisk prinsipp, et metafysisk skjemat som hos V. S., men en konkret virkelighet.

Det sier seg selv at når V. S. går til «Tilbake til troen» med den innstilling at jeg er en umiskjennelig monistisk-panteistisk identitetsfilosof, må oppfatningen og fortolkningen bli deretter. V. S. plukker et sitat herfra og derfra uten hensyn til det enkelte sitats plass i sammenhengen og til sitatenes innbyrdes forhold. Resultatet blir like forkjært som når man leser en linje i avisen tvers igjennom alle spalter. Jeg skal forsøke å vise det.

Problemet i «Tilbake til troen (T.tt.) er: «Hvilken betydning i teologien har teologens tro?» (s. 9). Jeg trekker fram de to løsningsforsøk som foreligger i idealismen og erfaringsteologien og viser deres svakhet (13—36).

Mitt mål i boken er å søke å vise at all teologi ikke bare er tenkning på troens grunn, men også ut fra en eksistens i troen (37). Jeg forfølger forskjellen mellom de tanker et menneske selv gjør seg av Gud og de tanker som blir levende ved et personlig møte med Gud i hans åpenbaring, til deres rot (37). I den hensikt gir jeg først et riss av troen som almen religiøs grunnfunksjon. Allerede her antydes dog forskjellen mellom kristen tro og all annen (s. 40).

Det neste, det viktigste og bredeste avsnitt i boken bærer tittelen «Den kristne tro» (52—96). Denne bestemmes da først som totalitetstro (52—60). Av særlig interesse for vår sammenheng er pkt. B i dette avsnitt: «Den kristne tro en tro på den treenige». «Intet gir et klarere uttrykk for den kristne tros egenart enn triniteten» (60). Hva innebærer så denne trinitet? La meg fremheve særlig ett punkt: det helt egenartede og enestående i denne trinitet er troen på den *historiske* Jesus Kristus. «Skal imidlertid denne trinitetstanke tas alvorlig, så må denne tro dernest gjelde nettopp den *historiske* Kristus . . . Den ubrytelige enhet mellom Gud og

mennesket er det essensielle ved Kristus-troen. Det er selve inkarnasjonens idé. . . . Kristus-troen er en tro på Guds enhet med den historiske likså meget som med den oppstandne og herliggjorte Frelser. I mennesket Jesus er denne verdens skaper og Herre blitt synlig . . . Gud, skaperen og oppholderen av alt liv, trer inn i historien og forener seg med mennesket Jesus fra Nasaret uten derved å opphøre å være både skaper og oppholder. . . . Kristus-troen gjelder den historiske Jesus som *helhet*» (62 f.). Jeg må be om at vi fastholder disse utvetydige ord nettopp om det historiske i den kristne tro. De får betydning siden.

Det teologiske uttrykk for denne Jesu historisitet er inkarnasjonen. Dette teologiske begrep er først og fremst behandlet i Med. Hva det står i T.tt. om incarnatio er meget lite, hvorfor jeg også henviser til den første. Når derfor V. S. skriver: «Det er dog meget sparsomme og høyst uklare ting vi får høre i Med. om inkarnasjonen. I T.tt. derimot får vi høre ganske meget om saken», så snur dette forholdet på hodet. Det prinsipielle og viktigste om inkarnasjonen foreligger i Med. s. 162—182: «Meditasjon og inkarnasjon» med følgende avsnitt: «Luthers meditative inkarnasjonstanke», «Inkarnasjonsproblemet i nyere teologi» (Schleiermacher, Den dialektiske teologi, Eros--agapeteologien), «Inkarnasjonen i det praktiske fromhetsliv». Men dette hører til de avsnitt V. S. ikke har berørt. La meg til belysning av mitt syn bare anføre: «Inkarnasjonens idé slik den har sin klassiske utforming i Johannesprologens: «Ordet ble kjød og tok bolig blant oss», «og vi så hans herlighet», er at Gud taler til oss og virker på oss gjennom det menneskelige. «Kjød» vil jo her si: mennesket i dets hele legemlige tilsynekomst. Åpenbaringsvirkeligheten har et positivt forhold til åpenbaringsskikkelsen i den historiske og synlige Jesus fra Nasaret, altså også i dens historisitet og i dens synlighet. Mennesket Jesus er tillike åpenbaringen, er Gud» (162). Jeg henviser særlig til min «utdypelse av dette ved Luthers syn på inkarnasjonen» (163 ff.).

Til V. S.s slett skjulte insinuasjon: at jeg søker å spille ortodoks ved å legge «min uttrykksmåte om inkarnasjonen så nær opp til den klassiske, kirkelige inkarnasjonsterminologi som mulig. Han siterer endog Luther», skal jeg ikke bemerke noe. Den rammer alene V. S. og hans form for argumentasjon.

Etter således å ha kvalifisert den kristne tro som tro på den historiske Jesus stiller jeg spørsmålet: Hva innebærer det for troen på Ånden at opera trinitatis ad extra indivisa sunt? Særlig viktig

i vår sammenheng er mitt syn her på Åndens gjerning i forhold til den historiske Jesus, og til den historiske beretning om ham.

Åndens gjerning består i at den gjør de historiske begivenheter som knytter seg til Jesu historiske liv — fortalt i evangeliene —, til det jeg kaller «religiøs historie» ɔ: Ånden bekrefter og fastholder at i denne konkrete historie var Gud selv til stede. I samme øyeblikk denne Åndens gjerning skjer overfor et menneske, får ordene og begivenhetene «en ny og fundamental betydning . . . en grunnleggende og skapende karakter . . . Det blir et *fundamentalt ord*». Derfor er det eneste sanne stade hvorfra ordet kan tolkes som det det er i sin dypeste grunn: «troen på Ånden» (72 f.). «Det kan ikke med nok styrke fremheves at den teologiske forståelse av evangeliene, av Skriften i sin helhet, må skje ut fra den side hvormed Gud møter mennesket og hvorfra Skriften ble til: Åndssiden, kirken» (71).

I det følgende kapitel drøfter jeg så nærmere hva det ligger i dette «religiøst ord» og den dermed sammenhengende «religiøse tenkning» (96 ff.). Det betyr bl. a. at Ordet kun kan *tolkes*. Ja, det tolker i grunnen seg selv. «Det er ikke fortolkeren som tolker Ordet. Det er dette som tolker seg selv gjennom ham. I den grad er Ordet primært at det ikke gis noen virkelig teologisk erkjennelse av det som ikke er skapt av Ordet selv» (99).

Med dette «religiøse ord» går jeg så til felts mot Bultmanns demytologisering, hvis forutsetning er den at vi i N. T. i det vesentlige har med myter å gjøre og ikke med historie. Det er meg helt uforståelig at mitt syn skal bli identifisert med det (Bultmanns) som jeg med all min energi går til kamp mot. *Jeg* blir av V. S. fremstilt som den der gjør N. T. til myter og som desymboliserer dem. «Kristendommen er for T. G. myter om kirken.» Jeg driver «desymbolisering av oppstandelses- og undermytene». Det er nettopp hva *Bultmann* gjør og hva jeg søker å gjendrive. «Når det i Det Nye Testamente heter at det var den preeksistente, Guds sønn og som sådan syndfri, som ble korsfestet, og når det står at han stedfortredende soner verdens synd og frelser mennesket fra døden, så er dette (for Bultmann) mytologisk tale, hvis oppgave er å fremheve denne historiske begivenhets kosmiske dimensjon og verdi. Det samme gjelder oppstandelsen. Denne begivenhet er en ren mytologisk forestilling som ingen historisk interesse har» (s. 114 f.). Dette er altså *Bultmanns* syn. *Jeg* sier tvert imot: «Kristendommen fremstiller seg nettopp som *historisk*. Dette (historiske) er ikke bare tenkt som en foranledning for troen til

å skape seg noen mytiske forestillinger som er uavhengig av det historiske . . . Og denne historisitet hadde ikke bare betydning for de første disipler, som Bultmann mener, men den fastholdes og bekreftes ved kirkens stiftelse. Kirken førte til nedtegnelsen av de evangeliske historiske beretninger og ikke av mytologiske skjemaer. Det var konkrete beretninger om hvem Jesus var, hva han sa og hva han gjorde, hvor og av hvem han var født . . . Det historiske er derfor ikke likegyldig. Det er ikke det samme om Jesus har levd eller ikke, om evangelienes beretning om hans ord og gjerning, hans død og oppstandelse er sanne eller ikke» (116 f.).

Når jeg derfor hevder at man i kristendommen ikke kan skille mellom religiøst (mytologisk) og historisk, så innebærer det det motsatte av Bultmanns syn. I dette oppheves det historiske til fordel for det mytiske. Hos meg derimot fastholdes det historiske under avvisning av det ahistorisk mytiske. Når jeg sier at man med Bultmann «nok kan peke på visse hovedpunkter av klar mytologisk art: preeksistensen, oppstandelsen o. s. v.», så ligger deri hva den følgende sats sier: «De er klar ren religiøs tale hvis «innhold» (merk anførselen) er utilgjengelig for andre enn den troende» (112 f.). «Oppstandelsen faller utenfor fornuftens idé og prinsipp og er ganske enkelt en umulighet. Den bryter med samtlige fornuftsprinsipper» (138). Det betyr ikke at den ikke har funnet sted. Men den er et miraculum i absolutt forstand som verden aldri kan forklare, hvorfor den også like fra oppstandelsens første dag til i dag har forsøkt å bortforklare den (139). Det er vel også et spørsmål om ikke også «disiplene vel etter hvert ville begynt å tvile på den, hvis de ikke hadde opplevd pinsen» ɔ: hvis ikke Ånden hadde forklaret den. Ånden «rører ikke noe ved den historiske oppstandelse» (140), men den forklarer den. Så står vi igjen ved Ånden som principium sine qua non for forståelsen og fortolkningen og forkynnelsen av evangeliet. At jeg dermed gir theologia regenitorum en langt mer omfattende og radikal karakter enn V. S. er sikkert nok og vil fremgå ytterligere senere. Det er for meg en vesensforskjell mellom den ikke-troende, profane historikers forhold til Skriften og den av Ånden opplyste troende. Og det gjelder den *hele* Skrift.

Om Åndens gjerning i forhold til den reale, historiske engangsvirkelighet (inkarnasjonen), sier jeg at den er å fastholde og føre denne engangsvirkelighet videre og gjøre den til en stadig aktuell engangsvirkelighet. Med denne formulering mener V. S. at jeg vikler meg inn i «et ekte og fullverdig *dilemma* i forhold til den

kirkelige ortodoksi». Det *kan* oppfattes slik at jeg står «sammen med den ortodokse kirke på jorden». Han spør: «Mener T. G. at inkarnasjonen som engangsvirkelighet er å forstå slik som Skriften mener det, nemlig at Ånden forklarer for oss gjennom Ordet den opphøyede og herliggjorte person Jesus fra Nasaret, historiens numerisk sett eneste Gudmenneske? . . . I så fall står han sammen med den ortodokse Kristi kirke på jord . . .» Jeg må straks svare: Selvfølgelig. Det gis da heller intet hverken i Med. eller i Ttt, som sier noe annet! V. S. bringer her forvirring ved at han ikke holder ut fra hinannen de teologiske begreper inkarnasjon og den gjennom Ånden (kirken) forklarte, tolkede og forkynte inkarnasjon. Denne distinksjon utgjør et hovedprinsipp hos meg: den rette teologiske forståelsen av inkarnasjon, av Skrift, av oppstandelse har sin grunnleggende forutsetning i teologens eksistensielle forhold (trosforhold) til Ånden (pinsen, kirken).

Et meget søkt argument for sin påstand om at jeg opphever oppstandelsen som historisk singulær begivenhet, anfører V. S. ved å fremheve at jeg ofte taler om inkarnasjonen og oppstandelsen i stedet for den inkarnerte og den oppstandne. Begge er vanlige teologiske termini, og jeg har ikke gitt dem noen ny betydning. Jeg må igjen henvise til Med. 162—168. Inkarnasjonen «*er kun skjedd en gang og gjelder kun Kristus*» (Ttt 79).

En annen sak er det både eksegetiske og systematiske problem som V. S. ikke er oppmerksom på: *Åndens* forhold til den historiske inkarnasjon og den oppstandne, m. a. o. forholdet mellom den annen og tredje artikkel (kirke, samfunn, syndsforlatelse, oppstandelse). Selv uttrykker jeg dette dit hen at vi i den av Ånden skapte kirke og menighet har et «analogon til inkarnasjonen» (Med. 180). Jeg skal her ikke gå nærmere inn på hvordan dette utføres, skriftbelegg, forholdet til Luther osv. Jeg må nøye meg med å henvise til Med. s. 178 ff. og til Ttt. s. 72—94, hvor jeg ikke minst vil henlede oppmerksomheten på eksegesen av Rom 6, 5 s. 84 ff. La meg bare nevne at det hos meg hverken forekommer allegorisering, symbolisering eller desymbolisering.

Med hensyn til oppstandelsen så forkynner N. T. en nær sammenheng mellom Jesu oppstandelse og vår, Act 26, 23, 1 Kor 15, 21, Jesu oppstandelse som en kraft hos den troende, Fil 3, 10, 1 Pet 1, 3, ja som en livsforvandlende makt som får Paulus til å tale om oppstandelsens nye liv allerede her på jorden, Rom 6. For den som ikke kjenner disse teologiske og eksegetiske problemer, må jeg innrømme at misforståelser kan gjøre seg gjeldende overfor meg.

Denne selsomme utleggelse av min teologi har naturligvis for en stor del sin grunn i en enestående overfladisk og tendensiøs lesning, og i en mangelfull teologisk skolert problemstilling. Dette er i og for seg betenkelig nok når man gjør seg til sin samtids teologiske dommer og refser. Imidlertid står vi ved det som er enda mer betenkelig: Denne måte å sitere og tolke på synes å ligge innesluttet som både mulig og forsvarlig i V. S.s eget filosofiske grunnsyn.

II.

Først en kort gjennomgåelse av V. S.s filosofiske utgangspunkt. Dette er fremstilt i hans arbeid «Virkelighet og virkelighetsforståelse» (1948). V. S. vil i dette arbeid gi en metafysikk-kritikk. Definisjonene på metafysikk er jo mange og kan virke temmelig brokete. V. S. stiller seg som oppgave å nå fram til et metafysikk-begrep som kan omfatte alle hittil kjente metafysiske posisjoner, med andre ord et slags overmetafysikk-begrep. Det skal nemlig ikke bare omfatte alle hittil kjente metafysikker, men også alle *mulige* metafysiske posisjoner. I kraft av denne sin overmetafysikk vil han så gi en metafysikk-systemenes *typologi* (Virk. s. 42). Heri ligger at V. S.s metafysikk-begrep ved siden av å romme alt hva der er sagt og kan sies om metafysikk, også i seg selv representerer et system hvori de enkelte metafysiske anskuelser straks kan «plaseres». Han definerer sin oppgave således: «Med metafysikkkritikk forståes et gjennom metodisk spørsmål utviklet metafysisk system som muliggjør en typologi for alle mulige metafysiske systemer og en ontologisk analyse av den metafysiske funksjon som vi kaller metaphysica utens» (42).

Metoden er, som det fremgår, spørre- og svarmetoden. Kunnskapens førstedatum er spørsmålet. Men dermed melder problemet seg om riktig spørsmålsstilling. Det gis gale spørsmålsstillinger, og det er klart at en gal sådan nødvendigvis også må føre galt av sted. Det er derfor overordentlig viktig, ja avgjørende for en rett kunnskapsposisjon at man stiller nettopp det aller første spørsmål riktig. Derved føres V. S. til drøftelsen av muligheten av *kategoriale* spørreformer. Han finner at det gis slike. Det gis «en viss grunnbestand av spørreformer som ikke innbyrdes lar seg føre tilbake på hinannen, men har hver sin karakter og erkjennelsesrelevans. Vi ser ikke annet enn at man må ha rett til å regne med det» (49). Til disse kategoriale spørreformer svarer så like faste begrepsformer.

V. S. kaller sin metode den skeptisk dialektiske. Den er skeptisk ɔ: den stiller oppe alle «eller i det minste flest mulige svarmuligheter uten å treffe noe *bindende* valg» (56). Jeg gjør oppmerksom på denne understrekning. Den er viktig i hele hans system. V. S. vil være skeptiker, ikke *total* skeptiker. Den totale skeptisisme er nemlig logisk uholdbar,

Man kan nok tvile på alt, bare ikke på sin egen tvil. Han bekjenner seg til skeptisismen som *grunnholdning overfor erkjennelsen.* Denne skepsis nekter muligheten av en *viss* erkjennelse c: erkjennelsen yter ikke selv vissheten. Denne hviler i troen. Den er *trosvisshet* (57).

V. S. stiler gjennom sin metode mot bestemmelsen av begrepet virkelighet. Hva er virkelighet? Som hans metafysikk blir et slags overmetafysikk, er målet for hans virkelighetsanalyse et *overvirkelighets*begrep. Det skal omfatte all tenkelig som ikke-tenkelig virkelighet. Imidlertid er vi her stilt overfor ganske innviklede problemkretser. Det er navnlig to sådanne som utpeker seg, nemlig «de subjektive og de objektive». De subjektive fremkommer med spørsmålet: Kan jeg erkjenne min egen erkjennelse? V. S. kaller dette problemet E (ego). De objektive fremkommer ved spørsmålet: Faller vår erkjennelse av virkeligheten sammen med denne, eller inneholder den siste mer eller mindre enn den første? Dette er problemet O (objekt). V. S. støtter her den naive realisme: den objektive virkelighet inneholder alltid mer enn erkjennelsen. Eller uttrykt i formel (Jeg innrømmer gjerne at det er med en viss uvilje jeg tar disse formler i pennen. Det er etter min mening en slags filosofisk funksjonalismestil, et metafysisk logaritmespråk, en bokstavsymbolikk som nok enkelte moderne filosofer har funnet bekvem, men som står i den skarpeste motsetning til filosofiens fullstendighetskrav og skjønnhetsidé. Man kan heller ikke fri seg fra følelsen av overflødighet: V. S. må jo likevel forklare alle sine tegn og symboler!): Erkjent virkelighet = (A+B+C)+X (72).

Vi står altså her overfor to åpne virkelighetssfærer, den subjektive og den objektive (E og O). De kan ikke erkjennes helt ut. Imidlertid kan det ikke-erkjennbare E og det ikke-erkjente O ikke som sådant frakjennes virkelighet. Man må følgelig finne fram til et virkelighetsbegrep som også omfatter de to åpne virkelighetssfærer. Gjennom det V. S. kaller indifferensdialektikk når han fram til dette begrep og benevner det «overvirkelighetsbegrep» (83). Dette nærmer seg betydningen av samtidighet av indifferens (interesseløs, nøytral) og absolutt. «Indifferensdialektikken er således det eneste adekvate uttrykk for en holdning i prinsipiell nøytralitet overfor virkelighetsproblemet og for den prinsipielle like-gyldighet (samme-gyldighet) av de forskjellige muligheter for å utforme virkelighetsbegreper» (84). Ut fra den indifferensdialektiske metode gis det nå bestemte muligheter for bestemmelsen av hva virkelighet er. Men alle sammen hviler de altså i V. S.s «overvirkelighetsbegrep». Dette kan selv ikke bestemmes eller defineres. Det gir kun de *muligheter* for virkelighetsforståelse som foreligger.

Et viktig spørsmål er nå om det i «overvirkelighetsbegrepet» inngår elementære, uopphevelige differenser, om det med andre ord i den grunnleggende virkelighet er forskjelligheter som alltid er og må være til stede. V. S. besvarer dette med ja. Det er «uopphevelige differenser i ethvert virkelighetsbegrep» (96). Disse er bl. a. «væren» (C) og «vorden» (V), «singulær» og «universal».

Ethvert virkelighetsbegrep må inneslutte både væren og vorden. Overfor den som hevder at alt flyter (altså V), må man spørre i forhold til hva som ikke flyter, er det som flyter flytende. Og omvendt: overfor den som hevder at alt forblir, kan innvendes: «Det forblivende kan være et forblivende bare i korrelasjon til bevegelse» (106). Væren og vorden er altså bevisst eller ubevisst med i ethvert virkelighetsbegrep. Forskjellen i de mange filosofiske bestemmelser oppstår derved at man gir den ene eller den andre differens «primat». C og V er således metafysikkkritiske elementer. En grunnforestilling med primat for C kan betegnes som absoluttistisk relasjonsforestilling (116), med primat for V relativistisk relasjonsforestilling.

Hermed kan V. S. gå til definisjon av begrepet *eksistens*. «At noe *er til* eller *eksisterer* vil si at minst to uopphevelig differente realiteter, væren og vorden, C og V, er releret i enhetlig og uoppløselig-kohærent relasjon» (120 f.). Begge de elementære differenser C og V må altså være til stede. Denne definisjon får sin særskilte betydning for gudstroen. Skal gudsbegrepet gi uttrykk for eksistens, må det oppfattes som en uoppløselig tohet av væren og vorden. Dette foreligger, mener han, bl. a. i den hebraiske betegnelsen på Gud. «Navnet «Jahve» tenderer altså mot grunnbetydningen «vorden», samtidig som det stadig opptredende pronomen «jeg» likeså tydelig tenderer mot grunnbetydningen «væren». Med denne sammenhet av varians og konstans i gudsbegrepet blir det en selvfølge å si at denne Gud *eksisterer* —» (124 f.).

Så langt som hit er vi på virkelighetsforståelsens kategoriale plan. Utgangspunktet var de kategoriale spørre- med tilsvarende begrepsformer. Hertil kom så det indifferente virkelighetsbegrep «overvirkelighetsbegrepet». Dette rommet igjen uoppløselige differenser, bl. a. C og V (alltid i et eller annet relasjonsforhold (R)). Alt dette er kategoriale forutsetninger for *enhver* meningsfylt metafysikk. En metafysikk som f. eks. ikke har C med, er i seg selv umulig og meningsløs, fordi den strider mot eksistensbegrepet. Vi kan også uttrykke dette trinn i fremstillingen slik: Vi er ennå i spørresfæren. Mennesket har ennå ikke begynt å svare.

Mennesket svarer idet det setter en *bestemt* relasjon (R) mellom C og V, og gir derved eksistensen *vesen*. I vesensbestemmelsen er det erkjennende subjekt trukket inn. Eksistensen er ennå uavhengig av erkjennelsessubjektet. Den ganske enkelt *er*. Vesenet derimot er alltid avhengig av erkjennelse og subjekt. Og «med vesensproblemet betrer erkjennelsen de første skritt på den vei som heter å gi svar, fiksere dogma» (128). Forutsetningen for et riktig svar, et riktig dogma, en ekte metafysikk er dog at begge de elementære differenser C og V er til stede i et bestemt relasjonsforhold (R). Hvilken metafysikk som er riktigst kan ingen gi noe sikkert svar på. Her er vi på troens område. Hvilken som helst definisjon man gir, hvilket som helst svar man gir, er nemlig nedslag av *tro*.

Innen denne ramme setter så V. S. opp sine skjemater. Disse skal da

gi formler for alle mulige metafysikk-konstellasjoner og metafysiske problemkretser. De er fremstillet i et slags metafysikkens logaritmespråk. De skal videre gi grunnlaget for en metafysikkens *typologi*. Skjematene tjener heuristikken og ordningen (165 f.).

Det er her ikke nødvendig å gjøre rede for skjematenes anvendelse på de forskjellige problemfelter. Dog skal igjen nevnes at V. S. med sine skjemater mener i det vesentlige å dekke alle metafysiske muligheter, alle typer. «Med en metafysikktype . . . skal det her forstås en bestemt måte å tolke virkelighet ut fra visse grunnlagsgivende virkeligheter, idet det i hovedsaken svarer bestemte skjemater til hver type. Karakteristisk for det typiske skjemat . . . er at ordensrelasjonen og andre relasjonsbegreper alltid opptrer i bestemt form (primat for C eller V. . .)» (233).

Hermed kommer vi til det spørsmål som noen og enhver er interessert i: Etter hvilket prinsipp finner man nå fram til de trekk som er typiske for et system (f. eks. hos en filosofisk eller teologisk tenker)? La oss feste oss ved og erindre svaret: «Prinsippet for å kjenne og gjenkjenne noe som typisk ligger i *skjematene;* den skjematiske totalanskuelse som bærer en større eller mindre utsagnsrekke, er det det gjelder å se eller finne» (234). Normen er altså skjematene. Andre metafysikkmuligheter enn disse uttrykker gis ikke. Hvilken type den enkelte tenker skal plaseres under, det avgjøres av den som sitter inne med skjematnøkkelen og ham alene.

Dette er naturligvis et ytterst betenkelig punkt i V. S.s system. Skjematene er hermetisk lukkede. Det er ikke mulig å komme utenfor dem. Hvor man så skal plaseres i dette skjemat, ja i det stykket er man prisgitt nøkkelmannens evne til saklig judicium — og velvilje (i dette tilfelle V. S.s), eller mangel på begge deler. Men herom mer siden.

V. S. utvider sitt skjemat til også å omfatte religionsfilosofien. De to hovedtyper er her teosentrisk og antroposentrisk religionsoppfatning (pluss agnostisismen). Gud er med i ethvert system. Alle *må* tro på Gud. Alle må nemlig på et eller annet vis holde på et forhold mellom C og V (CRV). Men dermed er også Gud satt hva enten man vil det eller ei. Hva man så betegner denne Gud med, berører ikke selve saken. Man kan betegne ham som Ni (nihil). Da oppheves ikke religionen i og for seg. Vi får bare «en type religionsfilosofi som betegnes som *ateisme*» (276). På samme måte med panteisme, teisme osv. De har hver sin egen betegnelse for CRV.

Erkjennelsesteoretisk tar religionsproblemet seg slik ut: Forholdet til Gud (X) kan enten ha sitt tyngdepunkt i Gud ɔ: «*Gud*

antas å skape, gi, virke eller meddele erkjennelse av seg selv til det erkjennende, menneskelige subjekt» (277). Derved fremkommer teismen. Eller tyngdepunktet kan ligge i mennesket c: «*erkjennelsesfunksjonen* antas å skape, gi, virke eller produsere erkjennelse om Gud» (277). Derved fremkommer antroposentrismen.

Hvor kommer så kristendommen inn her? Med utgangspunkt i trinitetslæren finner V. S. at «den kristelige treenighetslæres *gjenstand* faller *fullstendig* utenfor enhver ontikk eller ontologi som kan nås på immanent basis» (290). Dette betyr dog ikke at trinitetslæren er ontisk-ontologisk umulig (1=3, 3=1). Den faller bare utenom den alminnelige ontiske ramme som noe rent transcendent. Derimot faller Gud-mennesket innen den vanlige ramme. «Det kan således sies at vi på rent immanentdialektisk, ontologisk basis har kunnet dedusere skjemater hvorved man rent metafysikkkritisk ikke kan avvise den ontologiske *mulighet* av at den såkalte åpenbaring av et gudmenneske . . . således som dette hevdes i den apostolisk kirkelige tradisjon, kan være virkelig» (292).

Det siste punkt vi skal anføre fra V. S.s filosofiske anskuelse, er hans betraktning av dogma og tro. På hvilket punkt bryter dogmatisten fram hos enhver tenker (også hos den radikale skeptiker)? Jo, som allerede nevnt: idet han forlater den kategoriale spørre- og begrepssfære og begynner å svare. «I samme øyeblikk man mener å stå overfor et «svar» som er riktig, gyldig, tilfredsstillende og sant, *blir* man dogmatist» (294). Tenkeren står med sine spørsmål overfor en rekke svarmuligheter. Det kan ut fra spørremetoden og indifferensdialektikken settes opp visse formelle grunnstrukturer, visse svarmuligheter til å karakterisere det absoluttes vesen. Det er «dette karakteriseringsproblem som unnfanger og føder dogmatisten» (330).

Forutsetningen for dette svar, denne karakterisering, er imidlertid at tenkeren er begynt å *tro* noe bestemt (331). I troen skrider man utover grensen for det man kjenner, mot det man prinsipielt ikke kan overskue eller gjennomskue. «Denne transcenderingsakt — som stadig fullføres av enhver tenker og overhodet av enhver som tenker — kaller vi *trosfunksjon*, og det som fremgår av denne akt som dogma (svar), kaller vi *tro*» (339). V. S. gir dette trosbegrep en meget omfattende betydning. Ikke bare ethvert metafysisk system, enhver systematisk virkelighetstolkning, mystikk og religion, men tillike all vitenskap: naturhistorie, åndshistorie, etikk, biologi, sosiologi, ja endog logikk og matematikk er et *trosanliggende*, for så vidt de alltid hviler i en virkelighet som *kan*

være grunnlag, uten at det er *nødvendig* at det og det er *eneste* grunnlag (354 f.).

Hermed kan V. S. gå over til sin avsluttende sats: «*All menneskelig kultur er skapt av troen*» (362).

*

Jeg skal her ikke komme med en inngående filosofisk kritikk, så berettiget og interessant den enn måtte være. Det er de teologiske synspunkter som særlig beskjeftiger i vår forbindelse. Med dette for øyet må imidlertid et par filosofisk kritiske momenter fremheves.

V. S. går ut fra *spørsmålet* som det primære og grunnleggende. I den grad er dette tilfelle at det gis kategoriale spørreformer med tilsvarende kategoriale begrepsformer i et temmelig begrenset antall. Vi vil ikke nekte betydningen av en såkalt riktig spørsmålsstilling. Men vi vil i høy grad betvile spørsmålets kategoriale uavhengighet av svaret. Spørsmålet hviler i, forutsetter svaret like meget som svaret hviler i og forutsetter spørsmålet. Det er med meget tvilsom rett V. S. trekker fram Sokrates og Platon som sine bundsforvandte i denne sak. For det første er det noe meget karakteristisk ved den sokratiske formulering at det heter: «Men det forekommer meg at sjelen ikke gjør noe annet, når den tenker, enn å samtale med seg selv, idet den spør og svarer seg selv, bekrefter og benekter.» Det er den ene og samme sjel som både spør og svarer. I denne sjel ligger både spørsmål og svar inderlig forenet. Dessuten forandres ikke dette forhold om man i stedet for den ene og samme sjel setter to mennesker, hvorav den ene spør og den andre svarer. Det er nemlig fremdeles den ene og samme sjel, fordi den menneskelige fornuft — hos hvem den enn befinner seg — ifølge Platon er en del av den guddommelige. På bakgrunn av den platonske erostanke og dens idélære får spørre- og svarmetoden en helt annen mening og et helt annet innhold enn hos V. S. Det blir dialektisk og ikke kategorialt.

Nå synes V. S. å være inne på denne mulighet. Han fremhever at når han oppkaster spørsmålet om kategoriale spørreformer «ønsker vi straks å betone at vi dermed ikke sikter på å finne svar på hvorvidt slike former skal (kan) tolkes aprioristisk eller aposterioistisk, hvorvidt spørreformer bestemmer våre begrepsformer eller omvendt» (49). Men hva hjelper denne reservasjon, når V. S. ikke tar hensyn til den? Han tvert om både betrakter og behandler sine spørre- og begrepsformer som var de kategoriale og setter

endog opp et begrenset system av sådanne. De utgjør ikke alene et metodisk utgangspunkt, men danner det bærende prinsipp gjennom hele den følgende fremstilling. Disse spørre- og begrepskategorier danner skjematets skjulte fundament og angir dets struktur. Med et: gal spørsmålsstilling! avvises et svar som ikke faller inn i spørreskjematet. V. S. kritiserer Kants kategorilære. Men han setter selv opp en annen som i sine konsekvenser synes meg enda mer skjebnesvanger enn Kants. Ikke bare den immanente verden, men hele metafysikken blir et system av kategoriale muligheter, et slags åndelig fysikk hvor man av et bestemt antall faktorer (spørsmål) kun kan gi et begrenset antall kombinasjoner (svar). Dette strider mot den åpenbare erkjennelse at spørsmål og svar, form og innhold, eksistens og vesen hos den enkelte filosof *aldri* er løst fra hinannen — heller ikke hos V. S.

Og fremfor alt: det strider mot det *historiske* i filosofien. Derfor må også V. S. oppheve det historisk singulære og eliminere det historiske perspektiv. «Ved denne typologi forsvinner helt den vanlige historiske skjematikk: oldtid, middelalder, sen-middelalder, ny tid, nyere tid, nyeste tid. Typene finnes jo ikke først og fremst «langsetter» historien, men «på tvers av den». Memento til den vanlige skoleskjematikk i historiesyn, avskjed med den historiske evolusjonisme» (234). Det er de evig samme spørsmål som stilles og de evig samme svar som gis. Begrepet «historisk situasjon» eksisterer ikke. Det historiske er kun fyllekalk på spørreskjematenes stålskjeletter. Den enkelte historisk betingede filosofiske tenker kan nok gi sin egen frisering, bidra med sin egen ornamentikk, men det er uvesentlig i forhold til bygningens form og struktur.

Vel er V. S. systematiker og ikke historiker. Men en aldri så liten oppmerksomhet overfor historien ville ha overbevist ham om den selvfølgelige kjensgjerning at det i historien er en bevegelse, en bevegelse som også berører det typiske. Problemer arbeider seg fram, skifter karakter, forandres, oppløses, nye oppstår og møter samme skjebne. En ny situasjon stiller aldri helt det samme problem. Man kan ikke nevne Plotin og Spinoza i samme åndedrett som absoluttister (246) uten en voldelig pressen av ord og begreper. Skjematiske generaliseringer kan være nyttige for oversiktens skyld, men er farlige hvor de i stedet for å være høyst mangelfulle hjelpemidler blir fundamentale prinsipper.

Teologisk er denne betraktning av historien meget betenkelig. Hva med begrepet «tidens fylde» som i den konkrete enestående og fullkommen singulære situasjon legger en for hele slekten

skjebnebestemmende begivenhet? Og hva med Jesu historisitet? V. S. finner gudmennesket innenfor skjematets ramme som en mulighet. «Og *kan* det være virkelig — hva hindrer da i tilfelle at det *er* virkelig?» (s. 292). Gudmennesket er en typemulighet. Men den evangeliske historisitet fremhever nettopp at gudmennesket i Jesus fra Nasaret ikke var en type, men en i den singulære «tidens fylde» singulær historisk begivenhet. Og hva skal vi teologisk si til den formulering «at vi på rent immanentdialektisk ontologisk basis har kunnet dedusere skjemater hvorved man rent metafysikk-kritisk ikke kan avvise den ontologiske *mulighet* . . .» av gudmennesket? Troens erkjennelse av Guds sønn i Jesus er nettopp ikke en menneskelig mulighet. Alle menneskelige muligheter var fullstendig uttømt. Den er helt og fullt en gave sola gratia, sola fide. Gudserkjennelsen som den gis oss i Kristus, knuser alle menneskelige muligheters babelstårn. Den er fra først til sist en gjerning av spiritus *creator*.

Jeg har allerede antydet skjematsystemets farer. V. S. har heller ikke lukket øynene for disse. Han gir s. 162—180 en nærmere presisjon av skjematets vesen og betydning. Disse sider er meget opplysende for forståelsen av V. S.s typologisering og bedømmelse av andres tanker og systemer. Her fremheves (s. 164 ff.) skjematenes oppgave som den å tjene heuristikken og ordningsbehovet. De representerer hovedsynspunkter som det er meget nyttig å legge an ved betraktningen av filosofiske problemer. Det er noe ethvert menneske gjør når det tenker. Det hjelper en å ordne stoffet og holde det fast. I dette stykket vil noen og enhver være enig med V. S.

Imidlertid er skjematet for ham noe langt mer. Det er både *utgangspunkt* og *mål* (s. 164). I likhet med spørsmålet og den tilsvarende begrepsform nærmer det seg i betydning de kantske kategorier. Det utgjør de fastlagte skinneganger vi som eksisterende følger og må følge idet vi begynner å erkjenne (s. 163). Dertil kommer — hva V. S. meget energisk slår fast (s. 166—180) — at skjematene ikke er tomme logiske formler, men «betydningsfylder». Vi skal ikke gå inn på argumenteringen i dette avsnitt. De mange ord for å gjøre tomt til fylt og fylt til tomt, minner sterkt om skolastikkens sletteste tradisjoner. Men la så være. Vi godtar V. S.s ønske om å tillegge skjematene fylde. Men derved skrider de langt utover grensen til kun å være heuristiske og ordnende hjelpemidler. De går også i betydning ut over Kants kategorier. De nærmer seg Platons idéer. Dette gjelder for øvrig både V. S.s overvirkelighetsbegrep og skjematene.

Hva overvirkelighetsbegrepet angår avbøyer han riktignok platonismen ved en høyst merkelig oppfatning av Platons idélære. Han sier: «Rent logisk uttrykt er de platoniske idéer å forstå som predikative almenbegreper som tilhører de logiske subjekter eller objekter som ontiske eller verdimessige *egenskaper,* således at de forskjellige objekter «deltar» i idéenes vesen . . .» (s. 64). Dette er en misforståelse av Platon. Idéene er hos ham nettopp ikke egenskaper, men i seg selv vesener, ja guddommelige vesener. I skjønnhetens, sannhetens og godhetens idé representerer skjønnheten, sannheten og godheten ikke egenskaper ved idéen, men tvert om idéens vesen. De er guder (Timæus). Dette er just det karakteristiske ved den platonske «idealisme» til forskjell fra både den berkleyske og den kantske. En sådan idé står vi overfor i V. S.s virkelighetsbegrep. Det er riktignok mer abstrakt, goldt og fargeløst, men det inntar i prinsippet samme funksjon som idéen, i erkjennelsen.

Går vi til skjematene så fremgår deres preg av idéer best av deres anvendelse. Det er klart — for ikke å si selvfølgelig — at ingen filosof faller entydig inn i skjematet. Det er V. S. også klar over. Hos alle er det mer eller mindre som slett ikke «passer». Dette får imidlertid ikke V. S. til et øyeblikk å tvile på skjematenes universelle tilstrekkelighet. Nei, «når det ofte kan være vanskeligheter forbundet med å forstå andre tenkere ved hjelp av skjematene, da beror ikke det på at skjematteknikken i og for seg er uklar eller upresis. Men det beror tvert imot ofte på det motsatte, nemlig at selve teknikken er så klar og gjennomsiktig at den i første omgang vil avsløre *uklarheter* hos de tenkere man søker å forstå» (s. 166). Det er alle andre filosofiske forfattere som «viser ofte en utrolig likegyldighet» og som «flykter inn i terminologier som er ontologisk sett så svømmende at de kan bety altfor meget». Derfor: *Hva en filosof mener, avgjør ikke hans egne skrifter, men skjematet. Det er de satser, mange eller få, som på et eller annet punkt faller inn i skjematet, som utgjør hans metafysiske grunnposisjon.*

Hvilke frodige muligheter for vilkårlighet og tilfeldighet ligger ikke i dette system! Og hvilke muligheter for anatema overfor hvilken som helst teolog! For det skal dog godt gjøres at det ikke hos enhver teolog finnes en sats, en tankerekke, en begrepssammensetning som kan plaseres under monismens, panteismens og mystikkens skjemat. Ja, endog Jesus og Paulus kan for en uvillig tolker bli tvilsomme. Jeg tenker på Johannesevangeliet og på den såkalte paulinske mystikk (i Kristus).

V. S.s oppgjør med filosofer og teologer er selv det beste eksempel på vilkårlighet. Han kan vise en grandios velvilje som på grunnlag av mikroskopiske antydninger fremstiller en teolog som forbilde på en virkelig teolog. Og han kan være så gjerrig på «den sjeldne vare som heter velvilje», at han synes blind overfor de mest selvfølgelige ting. Det siste har jeg allerede vist. Jeg vil bare tilføye at eksemplene kunne forfleres. Som belegg for det første vil jeg nevne hans positive tolkning av Clemens som for øvrig er en av de få teologer som finner nåde for V. S.s øyne. Det er jo gledelig. Men på hvilket grunnlag skjer det? Den vanlige oppfatning av Clemens — den som også bredden av hans produksjon vitner om — er jo at han hevdet en syntese mellom platonisme og kristendom, en slags kristen platonisme eller platonsk kristendom, som i høy grad kan diskuteres. Vi møter allerede her den hellenisering eller platonisering av kristendommen som ble skjebnesvanger for teologien gjennom lange tider. V. S. benekter dette og hevder at helleniseringen først inntrådte i høyskolastikken og i nyprotestantismen etter Kant og Schleiermacher (Ord. s. 25). Vi skal ikke diskutere dette problem her. Men til belysning av styrken og bredden i argumentasjonen for denne originale påstand kan nevnes: Det stoff hos Clemens V. S. bygger på, er i virkeligheten kun et fragment i Stromata, den 8de bok. «Fragmentet gir dessverre ikke noe utførlig svar.» Men ved å legge dette fragment til grunn og se Clemens i lys av det — V. S. finner her tanker som nærmer seg hans egne — oppstår den Clemens som «*overvant* den dødsfare hellenismen betydde . . .» (Ord. s. 25).

Det sier seg selv at et filosofisk skjematsystem som gir anledning til så mange usikre faktorer og vilkårligheter, ikke er holdbart, neppe heller egnet som heuristisk prinsipp. Dertil er det jo for stivt og «grovmasket». Den fare lurer alltid bak den som vil si absolutt alt: han risikerer ikke å si noe.

III.

Et særlig grenseområde mellom filosofi og teologi utgjør troen. Det er V. S.s intensjon å vise «troen som bærende funksjon» i hele kulturlivet. Enhver vitenskapsmann bygger til sist sine teser på en tro som funksjonelt er den samme som i religion og kristendom. Så interessant denne intensjon enn er, så åpenbarer dog V. S.s forsøk på å gjennomføre den tvilsomme konsekvenser. Vi kan nok et stykke på vei være enig i at det vi kaller tro (resp.

trosvisshet), til en viss grad inngår i de fleste erkjennelsesprosesser, en tanke jeg selv har vært inne på både i Meditasjonen og i «Tilbake til troen». Men V. S.s hevdelse av en prinsipiell likestilling mellom vitenskapelig, religiøs og kristen tro overbeviser ikke. Man blir heller klar over at den ikke kan være riktig.

Som «et tydelig eksempel på . . . trosvisshet» på det erkjennelsesteoretiske område anfører V. S. Kant: «Tror noen at Kant ved formuleringen og bruken av sin «kopernikanske tese» følte seg usikker? Nå vel, om noen tror det, anbefales de å lese innledningsavsnittene til «Kritikk der reinen Vernunft» omigjen. Den visshet som ledsager en posisjon eller posisjonstese, et forståelsesgrunnlag eller en tese av aksiomatisk (resp. definitorisk) art, er trosvisshet, som går langt utover en problematisk visshets grenser» (Virk. s. 358 f.). Jeg kan vanskelig se dette som annet enn et argumentum ad hominem. Selvfølgelig ledsages den også av trosvisshet. Det er Kant meget vel klar over. Men han setter et vesentlig skille mellom denne tro og den moralsk-religiøse. Trekker man først fram Kant, så skylder man også å gjøre rede for hans drøftelse av trosproblemet. Kant sondrer som kjent mellom praktisk, doktrinal og moralsk tro. Og han har med det pekt på noe vesentlig. Det er en utvilsom kvalitativ forskjell mellom den vitenskapelige og den moralske (religiøse) tro og trosvisshet. Funksjonelt å sette likhetstegn mellom f. eks. troen i den matematiske sats: jeg tror at dersom a=b og b=c, så er a=c, og den religiøse sats: jeg tror på en Gud, kan ikke gjøres uten å redusere de respektive trosbegrepers innhold og omfang i en grad som berøver dem deres egenart.

Fra teologisk synspunkt har det sin særlige interesse å se hvordan V. S. løser problemet filosofisk (religiøs) tro contra *kristen*. Troen har jo like fra begynnelsen vært et sentralbegrep i kristendommen. Den er knyttet til åpenbaringen og som sådan enestående. Men er den egentlig det for V. S.? Han er på dette punkt ufullstendig og uklar. Jeg skal ikke påtvinge V. S. noen oppfatning, men bare trekke fram denne uklarhet.

I «Virkelighet og virkelighetsforståelse» er troen en spesifikk menneskelig funksjon. Den ligger til grunn for all typisk menneskelig virksomhet. Ut herfra ligger det nær å slutte at den kristne tro er lik all annen. I «Ordet som aldri kan dø» fastholdes dette synspunkt: «Hvor filosofien altså *tror* på *sine* første prinsipper og sine grunnaksiomer, der *tror* en kristen på Gud i hans selvåpenbaring . . .» Filosofisk tro sidestilles uten videre med den kristne. Selv ikke gjenfødelsen endrer dette forhold: «At man ikke kommer over fra en filosofisk tro til en kristen tro uten gjennom

gjenfødelsen . . ., er da visstnok et forhold som ikke må overses, men det rokker ikke ved det grunnforhold at alle bærende forutsetninger til slutt bare kan tros» (Ord. s. 24 f.). Vi er fremdeles på den menneskelige tros plan. Og det karakteristiske ved denne tro er *tillit* og *trygghet, forsantholden* og *stolen* på, og den er preget av en urokkelig og uutryddelig *realitetsfølelse* (Virk. s. 359). I «Seks forelesninger» kommer riktignok synspunktet på troen som «reseptivitet», «passivitet» osv. fram (s. 64 f.). Men det innebærer ingen realitetsforandring, ingen kvalitetsforskjell i dens vesen. Den er fremdeles å sidestille med filosofens tillit og trygghet og forsantholden i forhold til den han erkjenner. Troen på åpenbaringen atskiller seg ikke fra den rent menneskelige tro på en filosofisk idé.

Man kan om dette V. S.s trosbegrep si at det representerer en tilbakevenden fra det lutherske til det skolastiske syn. Ifølge luthersk oppfatning er den kristne tro en gjennom Guds Ånd åpenbaret og virket tro. Den er fides specialis og står som sådan i en kvalifisert særstilling i forhold til all annen tro. Begrepene tillit og trygghet har i kristendommen et innhold som ikke lar seg identifisere med det tilsvarende filosofiske. Enda mindre er det hos V. S. plass for det ekte lutherske: troen som personlig samfunn med Kristus, en tanke som også er sterkt fremme hos Paulus. Hermed sprenges enhver analogi med annen tro. V. S. synes ikke å ha de teologiske distinksjoner mellom skolastikk, thomisme og lutherdom klare.

Uklarheten blir enda mer åpenbar når vi sammenholder dette trossyn med hans definisjoner av begrepene synd og nåde. Om disse heter det: «Det naturlige menneskes syndighet (arvesynd)» består «ikke bare i en mangel, men i aktiv fordervethet og positivt gudsfiendskap som viser seg i gjenstridighet og gudfravendthet i alle våre åndsfunksjoner: hjerte, vilje og fornuft . . . Guds nåde består derfor fundamentalt og prinsipielt *ikke* i å inngyte krefter i mennesket . . ., men *består* i at Gud . . . *benåder* synderen ved hans personlige og sanne tro . . . Alt hva vi derfor kaller et hellig liv . . .» er «en frukt av Guds Ånd gjennom den personlige tro. Derfor er nådemidlene utelukkende innsatt for at Gud ved dem kan *skape* (uthevet her), oppholde og fullende den personlige tro på Jesus Kristus» (Ord. s. 137). Dette er klar evangelisk luthersk tale. Men ifølge den skulle den kristne tro ikke ha noe tilknytningspunkt eller noen analogi i det alment menneskelige. Dette er fordervet i hjerte, vilje og *fornuft*. Troen blir derfor fra først til sist sola gratia. Den blir helt igjennom en gjerning av spiritus

creator. Og det er den i hvilket som helst forhold den gjør seg gjeldende. Således også i forhold til den hellige skrift. Når jeg tror på Skriften som Guds ord, så er denne tro ikke den alment menneskelige, men den av Guds Ånd skapte. Og når jeg har visshet om evangelienes sannhet, så hviler også denne visshet i den urokkelige tro som Ånden gir. Imidlertid trekker, som vi skal se, V. S. ikke denne konsekvens. Hans synd- og nådetanke blir stående som fremmedlegemer i hans system. De er uten logisk og systematisk sammenheng med den filosofiske og teologiske anskuelse for øvrig.

Helt klart blir dette når vi betrakter hans syn på troens og Åndens forhold til Skriften og skrifttolkningen. Åndens betydning for den teologiske forståelse er her redusert til et minimum. Den kommer som et spirituelt tillegg til det mennesket kan vite og erkjenne qua menneske. Vi føler oss her meget nær Thomas med hans guddommelige lånesatser. Men la oss følge V. S.s egen utvikling av dette syn slik det fremstilles i «Seks forelesninger om forholdet mellom teologi og erkjennelsesteori».

Skriften er Guds selvåpenbaring historisk-objektivt beskrevet. Forutsetningen for en historisk-objektiv beskrivelse er at personer har vært til stede ved begivenheten, og at denne kan erkjennes «av mennesker i en senere tid . . . ved hjelp av de språklig fikserte minnesmerker» (i dette tilfelle Skriften) (For. s. 42). Denne forutsetning foreligger for Skriftens vedkommende. Vi møter beskrivelser av menn som selv har stått i begivenhetene. Og hva objektiviteten angår, så møter vi den ideelle historieskrivning. Vi innser snart «at det i virkeligheten er den måte man *må* beskrive en historisk person på, hvis man tilstreber saklighet» (For. s. 45). V. S. slår meget energisk fast denne fullkomne historieskrivning som foreligger i evangeliene. Og denne fullkommenhet er vel å merke en menneskelig fullkommenhet. Enhver historiker, ja, ethvert ærlig menneske som stiller seg nøkternt og saklig til Skriften, vil måtte innrømme at mer tendensfri og objektiv beretning gis ikke. Man behøver altså ikke ha den kristne tro for å gjøre denne innrømmelse.

Vi må allerede her reise store betenkeligheter overfor en slik begrunnelse av den bibelske historieberetning på idealistisk basis. Den er ikke bare tvilsom rent historiefilosofisk — synet på hva der skal karakteriseres som den ideelle historieskrivning har skiftet og vil skifte ned gjennom tidene —, den er også i strid med den kristne trosoverbevisning. Ifølge denne står og faller ikke f. eks. de nytestamentlige beretningers historisitet med i hvilken grad de er i overensstemmelse med det til enhver tid rådende historie-

skrivningsideal. Den hviler i den kristne trosvisshet som fastholder at Gud ville det slik og ikke annerledes. Mange har kalt og mange vil i fremtiden kalle den nytestamentlige historieskrivning for enkel og primitiv. Det rokker imidlertid intet for den troende. Gud kan åpenbare seg gjennom det menneskelig sett skrøpelige og ufullkomne.

Men det er som nevnt meget om å gjøre for V. S. å få bevist at Skriften som historisk beskrevet virkelighet er ideell. Han forfølger tanken ut i dens konsekvenser. Ordene som evangelistene bruker, er således av den art at det er lett å komme til samme betydning av dem i dag som den gang de ble nedtegnet, *med unntagelse av et begrepskompleks som byr på uovervinnelige vanskeligheter.* Det er «når ord med emosjonalt innhold blir brukt — ord som f. eks. «glede», «angst», «hat», «kjærlighet», «takknemlighet» o. l.». Da «opphører i ganske stor utstrekning selve muligheten for å kontrollere om man forbinder det samme med ordet som forfatteren. . . . Det er en av grunnene til at teologiske avhandlinger om f. eks. Agape og Eros aldri kan bli noe annet enn svømmende omtrentligheter i begrepsutformningen: det er nemlig overhodet ikke tale om «begreper»» (For. s. 47). Denne kritikk kan Nygren ta rolig. Han har dog beskjeftiget seg med noe i det personlige kristenliv meget vesentlig. Man kan heller reise spørsmål ved den teologi som må utskjalte disse begreper.

Historieskrivningen er altså ideell. Det innebærer også at intet utenombibelsk stoff foreligger som går imot hva der fortelles i Skriften. Denne rommer heller ikke i seg selv motsigelser som sjenerer. En nøye gransking viser at alt føyer seg sammen i en harmonisk enhet. Man må bare passe på å gjøre den forskjell mellom de enkelte tekststykker som disse selv angir. «Derfor gjelder her regelen: Skriften skal forståes bokstavelig . . .: man skal ta skriftordet som det byr seg. Historiske beretninger skal tas som sådanne, liknelser skal tas som liknelser, kerygma som kerygma, og parenese som parenese» (For. s. 49).

Men hermed er vi kommet til spørsmålet om *tolkningen* av historien. V. S. karakteriserer den tidligere teologi som «tolkningsvillskap». Og feilen er at den «hittil ikke har ført til så meget som antydninger til teologisk debatt om *tolkningsprinsipper*» (s. 55). V. S. setter så selv opp de grunnleggende prinsipper. Hovedsynspunktet er at Skriften tolker seg selv. På grunnlag herav anføres tre tolkningselementer. 1. Direkte tolkningselementer ɔ: ord som ledsager en handling (navnlig ordet *at*), 2. indirekte tolkningselementer, for eksempel forutsigelser-oppfyllelse, 3. spesifikk åpenbaringstolk-

ning ɔ: lov og evangelium. Om det siste heter det: «Det må være evident som en matematisk eller logisk grunnsetning at «lov og evangelium» dermed blir hovedprinsippet i all tolkning av åpenbaringen» (s. 56 f.). Disse elementer er i nyere tid «forkastet, forlatt eller ombøyet».

På bakgrunn av det voldsomme språk V. S. her fører, virker dette resultat forbauselse av flere grunner. For det første er disse tolkningsprinsipper direkte eller indirekte forutsatt i de fleste — for ikke å si alle — fremstillinger av eksegesens metode. Dernest har det V. S. kaller hovedprinsippet, lov og evangelium, vært gjenstand for en ganske inngående teologisk debatt senest årene før krigen her i landet. Det er vanskelig å oppfatte V. S.s uttalelser annerledes enn som uttrykk for et overfladisk kjennskap til de eksegetiske problemer i det hele.

Verre er det imidlertid at den samme anklage han retter mot nyere teologer: at de ombøyer tolkningsprinsippene idet de «påberoper seg en idealistisk-monistisk metafysikk som sannhetskriterium», i høy grad rammer ham selv. Etter hvilket prinsipp skal nemlig spørsmålet om de rette tolkningselementer avgjøres? Og: Hvordan er disse tolkningselementer innholdsmessig å forstå? Her er det innlysende hvordan V. S. selv bygger på sitt eget filosofiske system. Ut fra hans logiske formal-metafysikk gis det så å si kategoriale begreper for tolkningsprinsipper og tolkningselementer. Bestemmelsen av disse er derfor i virkeligheten *ikke* gitt i Skriften, men i et utenfor denne liggende metafysikk-kritisk prinsipp med idéens fullkommenhet og kategoriens absolutthet over seg. V. S. har forskjøvet problemet bakover, men ingenlunde løst det.

Man løser det etter min mening kun derved at man setter Ånden og den av Ånden skapte tro som forutsetning for enhver tolkning av Skriften, hva enten det gjelder spørsmålet om tolkningselement, tolkningsprinsipp eller den vanlige eksegese. Gud har selv i pinsen satt denne sammenheng mellom Skriften — Ånden — kirken.

Vi summerer et øyeblikk. Den historiske kunnskap slik den meddeles i Skriften og forståelsen av den — omfattende ikke bare historien, men også hva denne betyr for gudsforholdet og gudserkjennelsen, samt hva den sier om visse grunnleggende etiske normer osv. — er ifølge V. S. uberørt av den spesifikt kristne troserkjennelse. Ikke engang om den som har kunnskapen, holder den for sann, verdifull og god, har det noe med personlig tro å gjøre. «Dette historiske kunnskapsstoff krever ingen annen slags erkjennelse enn et hvilket som helst historisk kunnskapsstoff» (For.

s. 63). V. S.s standpunkt er klart: For å forstå og tolke Skriften behøves inyen andre forutsetninger enn den å være menneske.

Hvor trer så troen til? Troen består i applikasjonen ɔ: i at et eller annet innhold fra åpenbaringsordet «kommer til anvendelse på den hørende selv». Det skjer i trosøyeblikket en analogierkjennelse «hvorved man innser at et eller annet stoff fra åpenbaringshistorien oppviser vesentlig *analoge* momenter til det som er hørerens situasjon» (For. s. 63). Denne tro berører dog ikke selve erkjennelsesprosessen. Man blir ikke som teolog mer kongenial med det bibelske stoff, man får ikke bedre forutsetninger for en riktig forståelse og tolkning, om man tillike er troende. V. S.s skriftsyn er her i prinsippet det samme som i idealismens slik jeg har angitt det i Ttt. s. 20 ff. og som Titius er en forholdsvis moderat representant for. En enda mer direkte parallell har vi i E. Brunner: «Offenbarung und Vernunft» (1941) s. 11 ff., 305 ff. og s. 412 ff. Om noen theologia regenitorum kan det her ikke bli tale. Både V. S., Titius og Brunner tolker Skriften ut fra et almenmenneskelig metafysisk idégrunnlag. Om dette grunnlag gir mulighet for en *annen* «bokstavelig» oppfatning av Skriften enn den vi finner hos V. S., forandrer ikke det grunnfaktum at nøkkelen til skriftforståelsen ikke ligger i den av Gud selv satte sammenheng mellom Ånden, troen og Skriften, men i en mer og mindre tilfeldig valt metafysisk posisjon. Skriften står ved denne posisjon, og faller med den.

Nå er applikasjonen utvilsomt et viktig moment i den kristne trosfunksjon. Den utgjør et sentralt punkt også i meditasjonen. Den er hos meg omtalt både i Meditasjonen og Ttt. (s. 134). Det er imidlertid ikke den eneste funksjon av Ånden og troen. Men V. S. blir stående ved applikasjonen alene. Troen blir et slags tidsbindeledd som knytter fortid og nutid sammen. Den blir en «guddommelig lånesats» som gjør den ellers sanne og riktige erkjennelse av Skriften aktuell og nærværende. Om dette trosmoment er riktig, så dekker det dog ikke på noen måte evangeliets, paulinismens og lutherdommens rike og omfattende trosbegrep.

Et problem som bare kort skal omtales til slutt, er dette: I hvilket forhold står denne applikative tro til den V. S. omtaler som grunnlaget for all kultur, vitenskapen innbefattet? Når vitenskapsmannen alltid arbeider ut fra trosposisjoner, må selvfølgelig også den som arbeider med Skriften gjøre det samme? Er det da to slags tro i forhold til Skriften? Og videre: Hvis det er tro som funderer all viten, hvordan kan man da hevde at enhver som studerer Bibelen, vil komme til samme klare resultat om både historisitet og

forståelse? Jeg reiser det kun som spørsmål. Det peker imidlertid på teologisk meget viktige problemer som V. S. ikke synes å ha vært oppmerksom på.

*

Man har skjøvet V. S. fram som en kirkelig apologet. Det er å frykte at en apologi drevet på grunnlag av en slik tvilsom kritikkmetode, vil bli en bomerang mot kirken. V. S. skriver i sin doktoravhandling disse vise ord: «All sann kritikk er først og fremst *selvkritikk*, sann og sunn skepsis er først og fremst skepsis på *egen vitenskap*. Meget ville sett annerledes ut i filosofiens og i vitenskapens historie om man alltid hadde holdt seg det klart — antagelig ville mangt også i det her foreliggende arbeid ha sett annerledes ut om vi i alle henseender hadde vært klar over rekkevidden i vår egen grunnposisjon» (Virk. s. 58). Ordene står i skarp motsetning til den umåtelige selvbevissthet og selvtillit hvormed V. S. kritiserer andre. Det ligger derfor nær å minne om disse ord fra ham selv. Meget av det usunne i V. S.s kritikk av andre teologer ville vært unngått, hvis han hadde fulgt dette sitt eget ord om «all sann kritikk»s høyeste dyd: «*selvkritikk*, sann og sunn skepsis . . . *på egen vitenskap*».

DEN KRISTNES KAMP ETTER LUTHER

Av Gunnar Trana.

Det er en kjent sak at det i den siste mannsalder og vel så det har funnet sted en klar kursendring i teologien. Så totalt er etter manges mening kursen lagt om at man endog høylydt har forkynt at nå er den liberale teologi død. Proklamasjonene av dette dødsfall har imidlertid vært så påtrengende mange ganger, at man sitter igjen med en følelse av at det kanskje ikke er så helt sikkert allikevel. Det er tegn som tyder på at den nok lever et mer stille og tilbaketrukket liv enn før, uten dog å være helt uten innflytelse. Sikkert er det i alle fall at kursen i teologien er lagt klart om i mer skrifttro og bekjennelsestro retning. En av hovedårsakene til denne omlegging er uten tvil Luther-studiets renessanse. Her har selvsagt den tyske teologi gått i spissen, og det er en nesten uoverskuelig rekke av bøker, brosjyrer og artikler om Luthers teologi som i de siste 50 år har sett dagens lys i Tyskland. Heller ikke i Skandinavia har teologien vært uvirksom på Luther-forskningens område. Selvsagt har bidragene fra Danmark, Finnland og Norge vært temmelig beskjedne. Men Sverige, som gir sine teologiske vitenskapsmenn langt bedre arbeidsvilkår enn noen andre av de nordiske land, har ytet meget verdifulle bidrag på forskjellige felter av Luther-forskningen. (Se f. eks. oversikten i H. Lindroth: Lutherrenässansen i nyare svensk teologi, 1941.) Ja, svensk Luther-granskning har nærmest dannet skole. Det viser den interesse svensk Luther-forskning har skapt ikke bare i Danmark, men også i den wesleyanske krets omkring Ph. Watson i England (jvf. Ph. Watson: The State as a Servant of God, og Let God be God, 1947. Se også den interessante utredning av dissentere i England: The Catholicity of Protestantism, being a report presented to His Grace the Archbishop of Canterbury by a group of Free Churchmen, 1950.) I Amerika har E. M. Carlson utgitt: The Reinterpreta-

tion of Luther, som er en innføring i og vurdering av svensk Luther-forskning, særlig med henblikk på amerikanske forhold.

Dette forskningsfelt er nå blitt så gjennompløyet at det neppe er langt fra sannheten når dr. Lerfeldt sier «at det er vanskeligt i lutherforskningen, som i teologien i det hele taget, at sige noget absolut nyt». Når en imidlertid prøver å sette seg inn i noe av dette veldige stoff, finner en at der er en side ved Luthers kristendomssyn som ikke har fått den fyldige behandling som en på forhånd kunne vente av forskningen, all den stund det gjelder en side som i høy grad er karakteristisk for Luther. Det er hans syn på kristenlivet som et liv i kamp, med seier og nederlag, med fremgang og tilbakeslag, med vekst og nybegynnelse. Og det må jo forundre en at en forskning som i høy grad har betonet kampmotivet i Luthers kristologi og samtidig understreket at kristenlivet etter Luthers syn ikke er imitatio Christi, men conformitas Christi, ikke tidligere har sett den oppgave som her forelå for forskningen. At nyere tysk Luther-teologi ikke har sett oppgaven klart, skyldes vel for en ikke uvesentlig del at denne teologi har stått under innflytelse av den dialektiske teologi som med sin sterke pointering av motsetningen mellom tid og evighet, endelighet og uendelighet, har stilt det teosentrisk-esjatologiske synspunkt slik i forgrunnen at man ensidig kom til å tale om den anfektede tro og en rettferdighet som man bare eide i håpet. Det ble den vertikale linjen (senkrecht von oben) som ble den fremtredende på en slik måte at den horisontale linjen forsvant til fordel for visse løsrevne punkter. Kristenlivet ble bare en stadig nybegynnelse. Vekstsynspunktet og dermed sammenhengen i kristenlivet ble borte. Nå har jo imidlertid svensk Luther-forskning under innflytelse av den såkalte Lundateologi gått sin egen vei, temmelig upåvirket av den dialektiske teologi. Den har derfor også ytet verdifulle ting når det gjelder Luthers syn på den kristnes kamp. Vi kan her henvise til G. Ljunggrens bok: Synd och skuld i Luthers teologi, 1928, og G. Wingrens bok: Luthers lära om kallelsen, 1942, 1948[2].

Imidlertid er det nylig utkommet en bok av *Svend Lerfeldt* som nettopp har den kristnes kamp etter Luther som tittel og tema. Det er doktorarbeidet: Den kristnes kamp. Mortificatio carnis. En studie i Luthers teologi. Gads forlag 1949. Denne bok inneholder så mange verdifulle synspunkter at vi har funnet det rett å ta dem fram i en litt fyldigere fremstilling enn en anmeldelse vil kunne gjøre. Vi gjør det også av den grunn at vi deler i hovedsaken de synspunkter som forfatteren tar fram.

Undertittelen på boken: Mortificatio Carnis, vekker nok assosiasjoner som hverken er paulinske eller lutherske, idet tankene jo går i retning av middelaldersk mystikk og munkefromhet. Allikevel er begrepet et hovedbegrep, ikke bare i paulinsk, men også i Luthers teologi, slik at Luthers teologiske grunntanker fortegnes noe dersom de ikke sees under mortifikasjonens synsvinkel. Det gjelder ikke minst Luthers hovedlære: rettferdiggjørelseslæren. Vi kan forstå at mortificatio carnis ikke har fått noen inngående fremstilling i tidligere Luther-litteratur. Selvsagt har man behandlet emnet. Det var uunngåelig all den stund tanken er meget fremtredende hos Luther. Vi finner den derfor behandlet i de kjente Luther-avhandlinger av v. Loewenich, E. Ellwein, R. Bring, E. Seeberg, R. Prenter, G. Ljunggren, G. Wingren m. fl. Dr. Lerfeldt nyttiggjør seg i høy grad det som forskningen før har funnet, selv om han ofte kommer med kritiske bemerkninger til den, da ingen av disse forskere har sett hvilken avgjørende rolle begrepene mortificatio og Übung spiller i Luthers teologi. Grunnen til denne mangelfulle utnyttelse av kildene er ikke bare frykten for begrepets belastning. For de som har gått mer inn på emnet i den tidligere forskning, har jo alle vært klar over forskjellen mellom mystikkens og Luthers bruk av ordet. Nei, grunnen til forsiktigheten er også frykten for å forurense rettferdiggjørelseslæren. Det kan jo ikke nektes at begrepet mortificatio carnis fører tankene inn på en livets fromhet og rettferdighet. Dermed synes den lutherske rettferdiggjørelseslære å fordunkles. Der blir jo plass for menneskets personlige medleven ved frelsens tilegnelse slik at man ikke godt kan sjalte de psykologiske synspunkter helt ut. Denne frykt må imidlertid ikke avholde en fra å holde fram det som virkelig er Luthers syn her. Og en kan jo allerede på forhånd si seg selv at dette synspunktet står i full overensstemmelse med Luthers forord til Romerbrevet hvor han taler om troen som en levende ting som bringer forvandling og vekst med seg, alt under kamp: «Men troen er en guddommelig gjerning i oss som omvender og føder oss på ny av Gud, Joh 1, og dreper den gamle Adam, gjør oss aldeles til andre mennesker, med hjerte, mot, sinn og all kraft og fører den Hellige Ånd med seg. Å, hvor det er en levende, kraftig, mektig og flittig ting med troen, at det er umulig annet, enn at den som har troen uten avlatelse gjør gode gjerninger . . . I det sjette (kapitel) tar han troens særskilte gjerning for seg, som er den strid Ånden har med kjødet for helt å drepe de resterende synder og den onde lyst som etter rettferdigheten blir i oss . . . Derfor har vi nok å gjøre med oss selv så lenge vi

lever, at vi kan speke vårt legeme, drepe vår syndige lyst og tvinge våre lemmer så de kan være Ånden lydige og ikke den onde begjæring, så vi kan være Kristi død og oppstandelse lik og fullkomme vår dåp som også betyr syndens død og nådens nye levned.» Enda mer kjent er mortificatio-tanken for oss fra Luthers lille katekismes 4. part: «Den gamle Adam i oss skal druknes» osv. Det er altså et genuint luthersk synspunkt dr. Lerfeldt forfølger i sin avhandling.

Etter det som er anført, er det klart at mennesket når det gjelder rettferdiggjørelsen kan betraktes under et dobbelt synspunkt som ikke må snues om: Rettferdiggjørelsen overfor Gud og livets rettferdighet overfor menneskene. Luther betrakter derfor den rettferdiggjorte under synspunktet av en rekonvalesent. Kristus er samaritanen og den gode lege som har tatt seg av den syke. Som rekonvalesent er den kristne ennå syk, men han er dog frisk i kraft av legens løfte. Den fullkomne helbredelse oppnår han ganske sikkert og visst, dersom han bare tror legens forskrifter og avholder seg fra alt det som er forbudt for ikke å hindre den lovede helbredelse. En kristen er altså frisk i kraft av Guds tilregnelse, justitia imputativa, og han er på vei til å bli frisk. Det er mulig dersom han lever i mortificatio carnis, som blir den form «hvorunder det menneskelige jeg blir delaktiggjort i rettferdiggjørelsen. Tilegnelsen sker i mortificatio carnis». Men truer ikke dette læren om justificatio sola fide? Nei, for denne mortificatio er ikke noe som mennesket makter av seg selv. Luther hevder klart og tydelig gjennom hele sin produksjon den trellbundne vilje og dermed Guds alenevirken. Derfor er subjektet for den sanative rettferdighet Kristus, den gode samaritan som er nærværende i den troende. Vi møter altså her det typisk lutherske syn at justificatio og vivificatio hører uløselig sammen. Og når Kristus er subjektet for den sanative rettferdighet, kan mortificatio ikke bestå i selvvalte gjerninger slik som innen den mystiske fromhet, men bare det som Kristus fører en troende inn i. At Kristus er mortifikasjonens subjekt betyr imidlertid ikke at den kristne lever i den blotte passivitet. Denne er nok den overordnede, men den er uløselig forbundet med aktivitet, med hjertets ja til Kristus. Luther kjenner hos mennesket en dispositiva qualitas et passiva aptitudo (W. A. 18. 636. 16). Her blir ikke tale om synergisme. «Gjenfødelsen er opus Dei, men den foregaar ikke mekanisk, naturalistisk uden om det menneskelige subjekt. En ny viljesretning bliver til. Liberum arbitrium hengives i døden, og en «gratuita voluntas» undfanges. Passivitet og aktivitet er vævet ind i hinanden. Passiviteten

(resp. Guds alenevirken) er til den grad dominerende at den næsten synes at udelukke aktiviteten, og dog er aktiviteten hele tiden skjult til stede i erkendelsen av synd, i fortvivlelsen, i troens ja til Kristus, i hjertets fastholden ved naaden, i kærligheden, der øves og korset der bæres.» Selvsagt blir der da en spenning i Luthers teologi, men denne spenningen lar han stå. Vi kan kanskje klarest bringe det forhold, som her er nevnt, på følgende formel: Gud er subjekt idet han gjør mennesket til subjekt.

Det er særlig i Luthers kommentar til Rom 6 og i hans lille skrift mot Latomus at han nærmere utvikler mortifikasjonens vesen. Her trer det tydelig fram at mortifikasjonens vesen er etterfølgelse av Kristus, ikke i betydningen av imitatio Christi, men conformitas Christi, idet Gud fører den kristne samme vei som Kristus, gjennom død og helvete til liv og seier. Etterfølgelsen blir derfor et liv under gratia og donum, idet der klart skilles mellom den tilregnede og den ervervede rettferdighet, som begge er fra Gud og av hvilken den imputative er den grunnleggende. Hovedsynspunktet er her at alt er tilgitt ved nåden, men alt er ennå ikke helbredet ved gaven. Nåden er absolutt. For når det gjelder nåden (el. vreden) sees mennesket under totalitetssynspunktet. Coram Deo er den troende absolutt rettferdig, tilgitt. Når det imidlertid gjelder donum sees saken sub specie temporis. Her gjelder derfor relative synspunkter. Coram se et hominibus er de troende m. h. t. rettferdigheten ennå underveis. Synden er da stadig en realitet som der må kjempes imot. Denne kamp fører Kristus i den troende. For skillelinjen går ikke som i skolastikken, ortodoksien og pietismen mellom Gud og mennesket, men mellom Gud og Satan. Gud river i Kristus mennesket ut av Satans vold. Derved dør mennesket. De midler Gud så bruker til denne dødelsen, er kors og motgang. Dermed kommer også den kristne selv inn i kampen, som altså føres på grunnlag av gratia, men i kraft av donum, som følgesvenn til gratia (comes). Selv om Luther i alminnelighet holder strikte på denne rekkefølge av gratia og donum og således overordner Kristus for oss over Kristus i oss, så hender det at han snur om og kaller gratia for følgesvennen til donum. Denne udogmatiske vekslen mellom begrepene donum og gratia har brakt R. Herrmann og R. Prenter til å tale om en brytning mellom en predestinasjonslinje og en forsoningslinje i Luthers teologi. Dr. Lerfeldt gjør oppmerksom på at denne veksling må forklares ut fra begrepet mortificatio carnis, og begrunnelsen høres plausibel. Han sier nemlig: «Den dogmatiske forlegenhet, den nyere Lutherforskning røber ved fortolkningen av dette comes, afslører i et

lynglimt afstanden mellem Luther og den selv, afstanden mellem en teologi, der betyder, at mennesket med sjel og legeme og alle kræfter paa liv og død medindoptages i Guds kamp mod det onde, og en interpretation, der i hævdelsen af Guds alenevirken savner blik for menneskets aktive medleven ved frelsen. Paa den ene side Luthers semper-in-motu-teologi, paa den anden side et forsøg på at udtrykke denne teologi i den aristoteliske tænknings døde begrepsverden. Uden kampens kategori fordufter både gratia og donum, hvor eksakt teocentrisk man end beskriver dem» (s. 95). R. Johanneson gjør i sin bok: Person och gemenskap enligt romersk-katolsk och luthersk grundåskådning, 1947, også front mot Prenters tale om de to linjer i Luthers teologi (se s. 194 f.), selv om det her er tale om et litt annet synspunkt enn Lerfeldts, som jo understreker at det gjelder å holde seg til urmotsetningen i Luthers teologi: kampen mellom Gud og Satan. Holder man seg imidlertid til motsetningen mellom Gud og mennesket kunne det nok bli plass for en forsoningslinje, idet menneskene ved å bruke nådemidlene rett så å si kunne tiltvinge seg Åndens komme. Det blir det overhodet ikke tale om på den andre linjen. Nå er det vel tenkelig at denne falske problemstilling, som altså ikke finnes hos Luther, Gud kontra mennesket, skyldes påvirkning fra Barths teologi hvor den jo er fremherskende. Såvidt Lerfeldt.[1])

Mortifikasjonens vesen er altså conformitas Christi, at Gud fører den troende samme vei som Kristus. Mortifikasjonens form er kampen, den daglige øvelse i den Hellige Ånds skole. Troen lever i «øvelsen», ja «øvelsen» er et hovedbegrep og angår alt som har med kristenlivet å gjøre. Troen øves, ordet øves, sakramentene øves, rettferdiggjørelsen øves, kallet øves, syndserkjennelsen øves, angeren øves, bønnen øves og kjærligheten øves. Gud, Kristus og Ånden øver. Når de øver troen betyr det at de pleier den og hegner om den. Øvelsen er noe som stadig gjentas, idet Gud stadig øver oss og vi stadig øves. Der skjer en stadig pleie fra Guds side og en stadig bruk fra menneskets side. Nå består denne øvelse ikke i særlige gjerninger som en utvelger seg. Nei, den finner sted nettopp der hvor Gud fører en kristen inn og vil at han skal være, i hjem og på arbeidsplass.

Gud øver den troende ved kors og lidelse gjennom kallsarbeidets møye og besvær. Der skal troen, håpet, bønnen, ordet, sakramentene øves. Derfor blir det kamp, stadig kamp, og det en kamp

1) Vi mener at dr. Lerfeldt noe ensidig urgerer urmotsetningen som han kaller den, all den stund Luther også taler om Gud kontra mennesket under vredessynspunktet (ira dei).

som rommer både prøvelse og hjemsøkelse. Frelsen hviler imidlertid ikke på denne øvelse. Den hviler i nåden. Men uten denne øvelse er troen og bønnen bare ord. Det som gjør denne øvelse mulig, ikke som en menneskelig ytelse, men som Guds kamp med Satan gjennom den troende og i den troende, er ubiquitas Christi, som ikke er et påfunn av Luther for å forklare realpresensen i nattverden, men en lære som på det aller nøyeste henger sammen med majestetssiden i gudsbegrepet. Er ikke Gud allestedsnærværende, er han ikke Gud. Og fordi Kristus er Gud, er han allestedsnærværende, ikke bare etter sin guddommelige natur, men også som den inkarnerte i hvem vi alene kan møte Gud som den nådige. Og nettopp fordi Kristus selv er nærværende — det betyr nåden — er nåden ikke som for katolisismen en menneskelig kvalitet, noe som hører mennesket til. Den rettferdiggjorte eier ikke som sådan nåden og kan arbeide med den (synergisme), men Gud eier den benådede synder som av den Hellige Ånd oppdras i mortifikasjonens skole. Her kan det altså ikke bli spørsmål om ved øvelsens og mortifikasjonens hjelp å komme Gud nærmere. «Enhver tanke om å komme Gud nærmere er for Luther en vederstyggelighet. Den som er under Guds nåde, er helt og holdent under nåden.» For Luther er det klart at mortifikasjonen kan fremtre i to former, enten som mortificatio salutaris, svarende til theologia crucis, eller som mortificatio diabolica, svarende til theologia gloriae. Mortificatio diabolica ser dødelsen og øvelsen under lovens og fortjenestens synspunkt og er til sist en fornektelse av nåden. Det viser seg deri at mystikkens øvelsesvei: via purgativa, via illuminativa og via unitiva erstatter Kristus som vei. Med sin mortifikasjonslære og øvelseslære gjør derfor Luther front både mot katolisismens og svermernes mortifikasjonslære idet de begge ikke går den vei som Kristus selv gikk i conformitas med ham, men selv velger seg egne mortifikatoriske øvelser. Når de kan gjøre dette, er grunnen den at de ikke kjenner deus absconditus eller servum arbitrium, men drømmer om den frie vilje. Luther kjenner ingen viljens frihet i den forstand at mennesket fritt kan velge sin vei, men han kjenner bare en vilje som enten er «ridd» av Gud eller Satan. Den sanne frihet blir derfor troens frihet alene. Og dermed blir der ikke plass for meritoriske gjerninger, heller ikke for noen øvelse som gjør from for Gud. De kristne har i troen alt hva de trenger overfor Gud (coram Deo). De er herrer over synd, død og djevel. «Darumb kan man yhn keyn gepott legen, daran yhr gewissen sich sollt uben, frum tzu werden, oder daran sie sun-

digen kunden. Alsso wenig man eynem gesunden kan gepot legen auff essen und trincken, daran er muge gesund odder ungesund werden, denn er ist schon gesund» (W. A. 10. 2. 16. 11 ff.).

Hva er så hensikten, målet med mortifikasjonen? Det er helliggjørelse, dvs. øvelsesbegrepet viser i retning av en gradvis helliggjørelse, en tiltagende rettferdighet. For den nyere Luther-forskning som i høy grad har stått under innflytelse av den dialektiske teologi, er dette en temmelig suspekt lære. Den har jo med styrke fremhevet synspunktet: semper ab novo incipere uten å ville høre noe særlig om sanctificatio i betydning av real rettferdighet, av vekst og fremgang. Dog viser det seg ved nærmere granskning at Luther taler meget ofte om en fremgang og vekst i tro, kjærlighet og rettferdighet. Gjennom øvelsen lærer troen selvfornektelse og vokser samtidig i styrke. Og den går ut og gjør gjerninger som den troende kan og skal ha god samvittighet for. Dette syn kan Luther hevde fordi han ser på kristenlivet under dobbel synsvinkel. Han taler nemlig om rettferdiggjørelsen på en dobbel måte: Haec sunt duae partes justificationis. Prior est gratia per Christum revelata, quod per Christum habeamus placatum Deum, ut peccatum amplius non possit nos accusare, sed conscientia fiducia misericordiae Dei sit reducta in securitatem. Posterior est donatio Spiritus sancti cum donis suis (W. A. 40. 2. 357. 35). Derfor utdrives synden på en dobbel måte, dels imputative idet Gud tilgir den som tror på Kristus, dels substantialiter idet Gud ved sin Ånd renser oss ved å gjennomarbeide oss. Ifølge imputatio er mennesket rettferdig for Gud, men i seg selv en synder: simul justus et peccator. Coram Deo gjelder alltid absolutte synspunkter, dvs. helt under nåden eller helt under vreden. Nå kan imidlertid denne syndstilgivelse ikke fastholdes uten kamp mot peccatum reliquum. Denne kamp foregår i tiden, coram se et hominibus, og her gjelder relative synspunkter. Derfor kan der være tale om vekst og fremgang. Denne relative rettferdighet er altså rettferdigheten sett under etisk synspunkt og den kommer alltid i annen rekke. Den er noe i kraft av justitia imputativa. Som det altså gjelder å holde sammen synspunktene gratia og donum, coram Deo og coram hominibus, så gjelder det også klart å skille dem ad så den ene ikke trenger inn på den annens område. Uttrykket propter inceptam justificationem må derfor aldri settes sammen med justificatio coram Deo. Det har utelukkende betydning når talen er om justificatio coram hominibus. Under dette siste synspunkt er gjerningene «grunn» til visshet, idet de *viser* at en kristen står i nådestanden. I denne stand kan han gå ut og i kraft av donum gjøre gjerninger

som er troens frukter som hører hjemme overfor nesten og ikke overfor Gud. Den kristne har to befestningsverker til vern mot djevelen. Primum, ipsum Christum propitiatorium. Alterum est, quod accepto dono non ambulant secundum carnem, nec obediunt peccato, sed prius illud principale et robustissimum est, licet et alterum sit aliquid, sed in virtute prioris (W. A. 8. 114. 18. 28).

I forholdet til Gud gjelder altså bare nåden og troen, men i forholdet til andre mennesker skal den kristne vise sin tro i gode gjerninger. Her blir det tale om virkelig vekst, seier, fremgang. Her kan det også bli tale om at troen gjør erfaringer og har opplevelser. Erfaringen er en nådevirkning, en lønn som unndrar seg psykologisk deduksjon, fordi den er virket av Ånden. De erfaringer som her gjøres, særlig i anfektelsen, hvori Ånden driver den troende inn til Kristus alene, har stor betydning for den kristne. Uten slike erfaringer i øvelsen av troen og kjærligheten, bønnen og ordet, vil det være tvilsomt om et menneske er i stand til i dødens stund å gripe Kristus, «da er keine erfarung noch zeichen des glawbens auffbringen kan» (W. A. 36. 446. 25).

Det gjelder altså om enhver kristen at han skal leve i mortificatio. Men hvem er så det menneske som med Gud som subjekt lever i kjødets dødelse, og hva for et gammelt menneske er det som skal dø? En må her komme inn på Luthers antropologi, som viser at Luther har en ganske annen oppfatning av mennesket og dets gudbilledlighet enn den skolastiske teologi. Det ser en særlig godt i Genesis-forelesningene fra 1535—1545 (W. A. 42—44, norsk oversettelse ved F. W. Bugge 1883 etter Walch's utgave), hvor vi i behandlingen av 1, 26 finner en grei sammenfatning av Luthers syn. For Luther er gudsbildet det samme som å være bestemt av Gud, dvs. gudsforholdet. Når derfor Gud møter mennesket i dets synd med sin vrede, betyr dette at det opprinnelige gudsforhold er forandret og gudsbildet dermed tapt. Religiøst sett gjenopprettes det tapte gudsbilde her i livet fullt ut. Her gjelder nemlig synspunktet coram Deo, som er et absolutt synspunkt. Men etisk gjenopprettes det ikke fullt ut her i livet, for her gjelder det relative synspunkt coram hominibus. Gudsbildet er derfor ingen immanent kraft som kan samvirke med nåden. Mennesket, som er bundet av Satan og bærer hans bilde, kan ikke gjenopprette det tapte gudsbilde. Men når Gud i Kristus taler til et menneske gjennom ordet ved Ånden, da gjenopprettes gudsbildet. Det betyr kamp, dog primært ikke mot bestemte ytre gjerninger eller sanseligheten, eller legemligheten som syndens sete. For Luther er jo synden en viljesbeskaffenhet, en personbeskaffenhet. Det som

derfor skal dø, er hele personen med legeme og sjel og en ny person fremstå. Vi er her inne på det meget viktige aspekt i Luthers teologi som vi kan kalle totus-homo-aspektet, som er særlig inngående behandlet av Ljunggren i hans bok om Synd och skuld i Luthers teologi (1928, s. 54—112). Hele mennesket er ånd og kjød, ånd for så vidt det elsker Guds lov, kjød for så vidt det hater Guds lov. Det gamle menneske, kjødet, anerkjenner bare det som kan føles og fornemmes. Det holder seg til sanseverdenen, og dets religiøsitet kretser derfor om «sensus». Det retter både sin tro og sine gjerninger mot Gud, fordi det søker en rettferdighet som kan erfares og oppleves. I sin villfarelse betrakter altså det gamle menneske troen og gjerningene som noe likeartet. Derfor rettes begge mot Gud. «Luther bekæmper «theologia carnis», fordi den sammenblander hvad der skal holdes adskilt. Den betragter udelukkende mennesket som «sentiens», d. v. s. «coram se et hominibus», «foris», men er blind for den virkelighed, ordet sætter.» Det nye menneske derimot, mennesket som ånd, er den iboende Kristus, nærværende i hjertet ved troen og ordet. Det naturlige, falne menneske, mennesket som kjød, er i Satans vold. Det nye menneske er engasjert i Guds kamp mot Satan. «To ting kan samtidig siges om det åndelige menneske. Han må på den ene side begræde sin synd og sukke efter forløsning, på den anden side kan han hvile i Guds barmhjertighed. Han er «simul justus et peccator», men vel at merke, det er ikke fornuften, der tjener Gud, og legemet, det lavere jeg, der tjener synden, men «ego, totus homo, persona eadem, servio utramque servitutem» (W. A. 56. 347. 5). Det gamle menneske er et fromt menneske hvis fromhetsøvelser står under lovens fortegn. Dets mortificatio er derfor diabolica. Det nye menneske lever i kamp mot synden, med hele det gamle menneske, på nådens grunn. Dets mortificatio er evangelica.

Vi har funnet det rett å gjengi disse Luthers tanker om den kristnes kamp slik at vi har tatt det vesentlige fra dr. Lerfeldts arbeid om dette, dels fordi vi mener at Luthers eget syn i det vesentlige er kommet til uttrykk i nevnte bok, dels fordi vi tror at selve spørsmålet er i høy grad aktuelt. Vi tror derfor også at enhver som står i forkynnergjerningen, med glede vil ta imot den hjelp som denne bok kan yte. Selvsagt er det ting i den som vi kunne ha lyst til å sette fingeren på, men da det er av mindre betydning, vil vi forbigå det i taushet.

LITTERATUR

Professor Frøvigs Galaterkommentar.

D. A. Frøvig: Kommentar til Galaterbrevet. Oslo 1950.

I sin høje Alder har Professor Frøvig, som tidligere har skjænket os to Fortolkninger til Matthæus og Acta, nu yderligere givet os en Fortolkning til Galaterbrevet; han har derved lagt for Dagen sin Evne til at fortolke nytestamentlige Skrifter af meget forskellig Art. Han slutter dette sit sidste Værk med følgende Ord om Galaterbrevet (S. 240): «Hermed ender dette merkelige brev, som i nesten like grad er preget av mildhet og strenghet, umiddelbarhet og skarp tankeføring — det mest flammende innlegg i kristenheten om den kristnes frihet fra loven og om Kristi fullbrakte verk som frelsens faste grunn, et trøstebrev for alle tider til alle som oppriktig sørger over sin egen uverdighet og hungrer etter frelsesvisshet og fred.» Disse Slutningsord vidner om Forfatterens store Indfølingsevne over for dette Brev af Paulus; han har Forstaaelse af, at Brevet stiller os Ansigt til Ansigt med det centrale i Kristendommen. Dette vækker Forventninger hos Læserne om, at Forfatteren vil være i Stand til i sin Fortolkning at give dem et levende Indtryk af Skriftets høje Værd. Og de vil ikke blive skuffede i deres Forventninger i den Henseende.

Ligesom i sine tidligere eksegetiske Arbejder foretrækker Forfatteren den reproduktive fremfor den glossatoriske Metode. Han følger ogsaa her det Princip at give det bibelteologiske Stof i samlet Form i Ekskurser; særlig værdifulde er de to Ekskurser om «Loven og friheten fra den» (S. 165—170) og «Retfærdiggjørelse og tro. Kristusmystik» (S. 109—114).

Forfatteren er nærmest Tilhænger af den nordgalatiske Hypotese, men har alligevel Blik for dens Vanskeligheder. Han udtaler sig derfor forsigtigt; han tør ikke sige mere end, at den nordgalatiske Hypotese maa siges at være vel begrundet og have mere for sig end Hypotesen om sydgalatiske Læsere (S. 17). Forfatteren lægger stor Vægt paa, at Brevet er saa stærkt beslægtet med Romerbrevet. Dette peger nemlig i Retning af den nordgalatiske Hypo-

tese. — Der har været Formodninger fremme om, at Paulus foruden Bekæmpelsen af Judaismen har kæmpet paa en anden Front (Libertinismen). Forfatteren mener imidlertid, at Polemikken mod Judaismen er tilstrækkelig til at gøre Brevet forstaaeligt (S. 23).

Naar Paulus i Gal 1, 12 gør gældende, at han ved en direkte Aabenbaring af Kristus har faaet «den rette Forstaaelse af Evangeliet» (S. 54), saa er det tvivlsomt, om der ikke herved er sagt for meget. Forfatteren udtrykker det selv kort efter forsigtigere saaledes, at der ikke er Tale om «en teoretisk Belærelse». Forfatteren tager altsaa her Forbehold. Rigtigst taler Forfatteren til sidst i denne Sammenhæng, naar han siger, at Paulus ikke har modtaget eller lært Evangeliet af noget Menneske, men begge Dele er sket i og med, at Jesus Kristus aabenbarede sig for ham. Mere kan man ikke læse ind i Talen om den nævnte Aabenbaring.

Stor Vanskelighed volder det at forstaa Paulus's Forhold til Omskærelsen i Begyndelsen af hans Missionsvirksomhed. Paa S. 70 læser vi herom, at Paulus og Barnabas paa Paulus's første Missionsrejse «konsekvent ignorerede» Spørgsmaalet om Omskærelsen, og at der ble stiftet Menigheder af uomskaarne Hedningekristne, og at man begyndte at danne en hedningekristen Kirke med Antiokia som Centrum. Kan dette være rigtigt? Alene Acta 14, 1 synes at umuliggøre det. Her berettes det, at der i Ikonien i Synagogen forkyndtes saaledes, at en stor Mængde Jøder og Hedninger kom til Troen. Er dette tænkeligt, hvis Apostelen «konsekvent ignorerede Omskærelsen»? Vi hører endvidere (Acta 14, 4), at der bliver Strid mellem Jøderne og Hedningerne. Kan det stemme med, at der kun bliver dannet hedningekristne Menigheder? Mon ikke dengang saa godt som alle kristelige Menigheder var blandede Menigheder? Saa taler Acta videre om, at Paulus's Optræden paa Apostelmødet i Jerusalem (S. 89) beviser, at han i Forvejen havde taget Stilling til Omskærelsen. Paulus havde nemlig allerede staaet over for de Krav, som stilledes til ham ved Mødet i Jerusalem. Man synes med andre Ord, at Forfatteren kommer i Modstrid med, hvad han har sagt S. 70.

Det hele Spørgsmaal om Forholdet mellem de Hedningekristne og de Jødekristne i den første Begyndelse er meget vanskeligt. Man maa derfor undgaa altfor apodiktiske Domme, som for Eks. at Paulus paa den første Rejse «konsekvent ignorerede» Omskærelsen. Man maa snarere gaa ud fra, at Paulus fra Begyndelsen har optraadt noget famlende. Og det er i og for sig kun, hvad man maatte vente. Spørgsmaalet maatte med Nødvendighed meget hurtigt komme op overalt, hvor hedningekristne Mennesker kom til

Troen. Og der er overvejende Sandsynlighed for, at Jøder og Hedninger indlod sig paa forskellige Løsningsforsøg. Forfatteren fremsætter under Behandlingen af dette Spørgsmaal mange træffende Bemærkninger. Han søger energisk at udrede Traadene i det indviklede Spind. Men han ser maaske ikke klart nok, hvor indviklet Spørgsmaalet var. Man kunde ikke hurtigt komme til en Løsning. End ikke paa Apostelmødet naaede man endnu frem til en Løsning for de Jødekristnes Vedkommende. Man maatte for enhver Pris undgaa at lægge Tryk paa de Jødekristne og Hedningekristne. Der maatte gives den størst mulige Frihed. Hvad der i Livets Praksis voldte saa meget Besvær var, at saa godt som alle Kristne stod sammen i blandede Menigheder, saa de levede hinanden nært ind paa Livet og Bordfællesskabet derfor maatte volde Vanskeligheder. De Jøder, som lod sig døbe, maatte uvilkaarlig komme ind i Overvejelser over, hvorvidt der var Mening i at opretholde Omskærelsen overfor deres Børn ved Siden af Daaben. Og endnu stærkere maatte de Hedningekristne føle Omskærelsen ved Siden af Daaben som unaturlig. Det faldt ikke Menigheden let at fastholde Omskærelsen og Daab ved siden af hinanden.

Det er ikke sjældent, at man i eksegetiske Arbejder i Argumentationen mod en Opfattelses Rigtighed møder den Begrundelse: «I saa fald maatte Forfatteren have udtrykt sig lidt anderledes», paa en Maade, hvorved Meningen blev utvivlsom. Man maa her være varsom. Man kan ikke uden videre gaa ud fra, at Paulus overalt har truffet det tydeligste Udtryk for sin Tanke. Vor Forfatter bruger lidt vel ofte denne Argumentation. Meget ofte finder han alligevel Vej til Paulus's Tanke, fordi der i Regelen er flere Grunde, som kan pege i den rigtige Retning.

Ofte faar Forfatteren Lykke til kort og fyndigt at udtale en Sandhed, saa den bider sig fast. Det sker f. Eks. i den Sammenhæng, hvor han drøfter den Mulighed, at Titus alligevel var blevet omskaaret paa Paulus's Initiativ, blot ikke efter Tvang. Der staar, som bekendt blot, at Titus ikke blev tvunget til at lade sig omskære. Herom siger Forfatteren følgende Ord: «Hvis Titus frivilligt havde ladet sig omskære, vilde Paulus ha lidd et knusende nederlag, som hans motstandere ikke ville ha unnlatt å benytte seg av». Han slaar den Opfattelse, at Titus blev omskaaret, ned ud fra en ganske jevn og fornuftmæssig Indlevelse i hele Situationen.

Der vil i ethvert eksegetisk Arbejde være mangfoldige Enkeltheder, som man kunde have Lyst til at gøre Indvendinger imod. Det kan ikke være anderledes. Men Hovedsagen er, at Forfatteren sætter Tanker i Bevægelse. Og det gør Professor Frøvig i høj Grad.

Studenterne vil ved Benyttelsen af Bogen blive ført ind i skolet Eksegese. Og da der ikke i de skandinaviske Lande findes en videnskabelig Fortolkning til Galaterbrevet, er der Grund til at sige ham Tak for denne Bog, og udtale det Ønske, at hans Bog vil vinde vid Udbredelse overalt i Norden. *Frederik Torm.*

Chr. Ihlen: Den norske Israelsmisjons historie i hundre år, 1844—1944. Utgitt av Landsstyret for Den norske Israelsmisjon, Oslo. Uten trykningsår.

Israelsmisjonen delte skjebne med Det norske Misjonsselskap: hundreårsjubileet inntraff under krigen. Misjonsselskapets datum var 8. august 1942, Israelsmisjonens var 12. juni 1944. Begge satt i vanskelige situasjoner og måtte utsette sine hundreårsfestligheter på ubestemt tid.

Merkelig nok sto begge selskapers vugge i samme by, Stavanger, og det var til dels de samme menn og ellers det samme kristenmiljø som fikk den lykke å starte begge disse velsignede misjonsforetagender.

Etter oppdrag av Landsstyret tok professor, dr. theol. Chr. Ihlen på seg å utarbeide en fremstilling av Den norske Israelsmisjons historie i de hundre årene 1844—1944. Og dermed var arbeidet lagt i de beste hender. Professor Ihlen har vært aktivt med i Israelsmisjonens ledelse siden 1907, først som sekretær, senere som formann i mange år. Han har også ved personlige besøk på misjonsfeltene vunnet et førstehånds kjennskap til de egenartede forhold hvorunder denne misjon kjemper.

Ihlen innleder med et rett grundig kapitel om Israelsmisjonens røtter religiøst og historisk. Under dette avsnitt gir han også en skarp analyse av Luthers stilling til jødene. Deretter får vi høre om jødefolkets historie og situasjon i dag.

Den egentlige hundreårshistorie faller i fire avsnitt:

1) 1844—1861: Stavangertiden, fogd S. D. Schiøtz formann,
2) 1861 -1892: Gjennombruddstiden, professor Caspari formann,
3) 1892—1920: Egen norsk virksomhet blant jøder startes, prestene Ragnvald Gjessing og Gisle Johnson utsendes (henholdsvis 1892 og 1902), stiftsprost Gustav Jensen og professor Ihlen de ledende menn hjemme.
4) 1920—1944: «Rivninger og vanskeligheter, utvidelse, konsolidering og fremgang».

Den første protokoll begynner slik: «Den 12te Juni 1844 samledes i Stavanger for at beraadslaa om Oprettelsen af en Forening

af Israels Venner Presterne Gabriel Kielland og Theodor Kielland tilligemed Due, Casper Kielland, S. Svendsen, C. Aarreberg og S. D. Schiøtz.» Disse personer er vel kjent fra NMS's tilblivelseshistorie, unntagen C. Aarreberg (cfr. dog E. Aarreberg, til hvem Gustava Kielland skrev et brev 2. juli 1847 om at hun hadde fått takkebrev fra «den herlige gamle Gossner», se John Nome: NMS jubileumshistorie I s. 86 og II s. 180, — er C. og E. Aa. brødre, eller kan det være samme person?). Ellers møter vi i Stavangertiden slike kjenninger som F. T. og H. C. Knudsen, «ørkenvandreren» og hans far.

Ihlen har satt en noe trist overskrift over den fjerde periode, 1920—1944. Som den ledende mann hele tiden kjenner han som ingen annen de store vanskeligheter og skuffelser tiden ble så rik på. Desto mer beundringsverdig er det at han har kunnet skrive om alt og alle på en så forståelsesfull og vennlig måte. Selv den jødekristne medarbeideren med det «ubalanserte vesen», han hvis utvikling tok «en skjev retning» så det kom til å gli «nedover et skråplan», har fått en omtale som er båret av den kjærlighet som tåler og som håper alt.

De største vanskeligheter kom fra den nye bølge av antisemittisme som fra 1930-årene ble mer og mer merkbar. Den trofaste jødekristne evangelist Isaac Feinstein ble et offer for den. Han ble myrdet sommeren 1941.

Fra 1866 har Israelsmisjonen hatt sin (general-)sekretær. Den første var Hærem (1866—78), deretter Riddervold (1878—80), Bernhoft (1880—85), J. G. Blom (1885—1907), Ihlen (1907—18), Wiig (1918—19), Hexeberg (1919—34), Rosef (1934—37) og Duesund (fra 1937).

Formenn har disse vært: Fogd *S. D. Schiøtz,* professor *Caspari, Gustav Jensen* (1892—1915), pastor *W. Christie* (1915—18) og professor *Ihlen* (fra 1918).

Jubileumshistorien er godt illustrert. Foruten de mange gode bilder er der også noen faksimiler og grafiske fremstillinger.

L. J. Danbolt.

Axel Malmström: Evangeliet til alverden. 3. Bind (O. Lohse).

Nu er tredje og sidste Bind kommet af den store Missionshistorie udsendt af Lohses Forlag. Det er virkelig en Begivenhed, at vi nu inden for dansk kirkelig Litteratur kan pege paa dette Storværk.

Bindet omfatter den nyere Missions Baggrund og Historie, begynder med *Afrika,* hvorunder vi finder en Omtale af blandt andre *Livingstone* og *Alb. Schweitzer.* Saa kommer *Ægypten* og *Marokko.*

Det er alvorlig Tale, der lyder her, naar der skal gøres Status og Mulighederne for Fremtiden antydes (pag. 478): «. . . den kristne Kirke har som Helhed svigtet her (i Nordafrika) . . . Hvis den skal magte sin Missionsopgave . . . maa den lære at forstaa Muhammedanere, saavidt muligt undgaa Anvendelse af Tanker og Udtryk, der paa Forhaand er komplet uforstaaelige netop for Muhammedanere; den maa . . . vise kristen Taalmodighed.» Derpaa omtales *Grønland* (desværre paa kun *ti* Sider; hvorfor saa lidt?). Efter Grønland følger *Sydamerika* med *Vestindien,* hvorunder en særlig Omtale af den danske Øgruppe og de danske Præsters Indsats her. Stiftsprovst Hoffmeyer nævnes som den utrættelige Forkæmper for den vestindiske Kirkesag. Det sidste større Afsnit omfatter en fængslende og meget omhyggelig Redegørelse for *Israelsmissionens* Arbejde lige fra Kristi Tid og op til vore Dage. Vi læser om Hitlers kamp imod Jøderne, om *Gisle Johnson* i Budapest, og vi føres helt op til Staten Israel og den nuværende Situation, som karakteriseres som «uklar», idet nogle Venner af Missionen øjner store Muligheder, mens andre bedømmer den pessimistisk.

Et Afsnit om den romersk-katolske Mission i Nutiden slutter Bogen. Endelig findes allerbagest en udførlig Litteraturfortegnelse og et Register til alle tre Bind. *K. E. Jordt Jørgensen.*

R. Bultmanns Johannes-kommentar.

De gode, gamle Meyerske kommentarer er neppe til å kjenne igjen i den form kommentaren til Johannes-evangeliet har fått i det 10. og 11. oppl. som er bearbeidet av Rudolf Bultmann. Noe av det første en savner, er en særskilt innledning. Bultmann går straks over til selve eksegesen. Og ønsker man da å få rede på hans stilling til de historiske spørsmål om evangeliets forfatter, tid og sted osv. må man lete rundt i boken for å få et svar. Heldigvis lettes dette arbeid i noen grad ved de registre som finnes til slutt.

For øvrig skal en ikke ha lest mange sider i B.s kommentar før en er på det rene med at han også i real henseende avviker fullstendig fra sin ærverdige forgjenger B. Weiss. Mens denne holdt på at evangeliet var forfattet av apostelen Johannes og derfor var et autentisk kildeskrift, erklærer Bultmann uten annen begrunnelse enn en henvisning til noen tidligere kritikere, «at evangelisten er et øyenvitne, er i ethvert fall utelukket». Den eksegetiske tradisjon tar B. overhodet lite hensyn til, mens hans kommentar er overlesset av diskusjon med alle mulige moderne religions-

historiske og bibelteologiske monografier og tidsskriftartikler. For så vidt gir denne kommentar et meget instruktivt innblikk i forskningen. Men den mangler absolutt de pedagogiske fortrin som den gamle Meyer tross alt utmerket seg ved.

Det 11. opplag, som utkom i fjor, er et fotomekanisk ettertrykk av det 10. som daterer seg fra 1941, og som dessverre kom for sent til at jeg kunne ta hensyn til det i min egen Johannes-kommentar (1937). Jeg vil derfor gjerne gå litt inn på det her.

Mens det fjerde evangelium etter den tradisjonelle oppfatning er et verk av én støpning, er det etter B.s fremstilling et ytterst komplisert produkt. Han skjelner mellom minst tre lag i skriftet: evangelisten, hans ulike kilder og den kirkelige redaksjon av det hele. Der tales også om «tertiære glosser». Hvem evangelisten er, får vi ikke vite, bare at han vel har tilhørt Johannes døperens disipler. ἐθεασάμεθα 1, 14 skal bare bety at han inneslutter seg selv i menighetens krets. «Yndlingsdisippelen» er en idealskikkelse, ikke en bestemt historisk person (s. 369). Hva evangelistens kilder angår, skjelner B. mellom en med «Offenbarungsreden» og en σημεῖα -Quelle» foruten forskjellige andre, bl. a. en med synoptikerne beslektet kilde. Men vi kan her ikke gå nærmere inn på den av B. forutsatte litterære komposisjon. Jeg skal ennå bare nevne at B. regner med store uordener i evangeliets nåværende disposisjon, og at han ikke nøyer seg med de omplaseringer som allerede er foreslått av forskjellige tidligere forskere, som f. eks. anbringelsen av kap. 5 etter kap. 6 og av kap. 15—16 foran kap. 14, nei med suveren hånd plaserer han en hel rekke avsnitt på helt nye steder som tabellen s. 8 viser, således f. eks. den yppersteprestelige bønn forut for avskjedstalene!

Men for å komme til B.s eksegese av evangeliet må denne karakteriseres som en eiendommelig blanding av religionshistorisk og teologisk fortolkning. De åpenbaringstaler som evangelisten formentlig har benyttet, forutsettes å ha vært preget av en gnostisk mytologi, beslektet med den en finner i de hermetiske og mandæiske skrifter osv. B. lar seg ikke anfekte av den ting at slike kilder utvilsomt er yngre enn Johannesevangeliet. Karakteristisk er hans behandling f. eks. av Logos-begrepet. Etter å ha avvist forklaringen av det ut fra jødedommen og fra den gresk-filosofiske tradisjon, henviser han til den åpenbarer-mytos som er vidt utbredt i den hellenistiske litteratur. Først etterpå får vi høre at hele den anskuelse som således skal ligge til grunn for det johannéiske Logos-begrep, i det vesentlige må rekonstrueres av kilder som er yngre enn Johannes (s. 11)!

Det er da i denne gnosiske mytologis språk den johannéiske prolog resp. dens kilde taler, og også videre utover fremstiller evangelisten Jesu skikkelse «in der Begrifflichkeit der gnostischen Mythologie» (s. 12). B. ser det da som eksegesens oppgave å avkle hans fremstilling denne drakt eller m. a. o. å avmytologisere den. Til de mytologiske begreper hører etter B. riktignok også sådanne som kirken pleier å regne til de strengt teologiske eller dogmatiske, så som trinitetslærens skjelning mellom forskjellige personer i guddommen — også en sats som den at Faderen elsker Sønnen (3, 35). Ja, alt hva som har med det kosmiske å gjøre, så som de esjatologiske utsagn 5, 28 f., bedømmes likedan — dette sted betraktes for øvrig som et innskudd av den kirkelige redaksjon. For evangelisten er dommen avgjort her i tiden og esjatologien gjort til noe immanent, se særlig B.s utlegning av 3, 19 ff og 5, 21 ff. Når han da uavlatelig bruker glosen «esjatologisk» om Jesu gjerning, må vi være oppmerksomme på at det ikke er i den vanlige betydning av ordet; det er gått inflasjon i det.

Den kirkelige redaksjon av evangeliet har ifølge B. ikke bare søkt å tillempe det til den tradisjonelle esjatologi, men også skutt inn de steder som tilgodeser den kirkelige sakramentlære, 3, 5 (ἐκ ὕδατος) og 6, 51b—58. Johannes har selv ingen bruk for sakramentale handlinger, mener B. Istedenfor beretningen om nattverdinnstiftelsen bringer han den yppersteprestelige bønn (B. s. 370 f.)!

Til tross for at Bultmann således oppfatter det fjerde evangelium som et ytterst sammensatt skrift, mener han dog å kunne finne en enhetlig tankegang og disposisjon i det: «Die Offenbarung der δόξα, A. vor der Welt (Kap. 2—12), B. vor der Gemeinde (Kap. 13—20). I det hele er fremstillingen behersket av tanken om Jesus som åpenbarer, visstnok et riktig, men ensidig synspunkt. Han fremstilles jo av Johannes tillike som frelser eller som Guds lam. Men denne side av saken kommer ganske til kort hos B.

I Bultmanns Johannes-kommentar er da den religionshistoriske forklaring søkt forent med en teologisk fortolkning, som ved sin avmytologisering av teksten vil gjøre denne fruktbar for det moderne menneske. Det er i og for seg et apologetisk motiv. Men herunder gjør forfatteren seg skyldig i den historiske feil å føre genuint bibelske anskuelser tilbake til en hypotetisk gnostisk mytologi og i den teologiske feil å gå ut fra en moderne eksistensfilosofi som kanon for forståelsen. Sml. TTK 1950, s. 51 f. En kan ikke nekte at B. ofte gir et pointert og slående skarpt uttrykk for karakteristisk johannéisk tankegang, men grensen mellom denne og hans egen oppfatning utviskes umerkelig. Og B.s eksistens-

filosofisk pregede terminologi gjør det heller ikke lett å lese hans kommentar. Noen studenterbok er den så visst ikke.

Det er med et overordentlig oppbud av religionshistorisk, filologisk og teologisk lærdom, en inntrengende stilistisk analyse og en skarpsindig fortolkning Bultmann søker å gjøre sin egenartede oppfatning av Johannes-evangeliets tilblivelse og innhold innlysende. Og vi kan for så vidt ikke nekte den vår beundring. Men det er neppe trolig at den vil virke overbevisende på andre enn dem som deler forf.s spesielle dogmatiske forutsetninger. Dertil har det hele for meget preg av en livsfjern uhistorisk konstruksjon. En kan ikke ustraffet sette seg ut over hele den kirkelige overlevering og alle dokumentariske vitnesbyrd om evangeliets opprinnelse og betydning. *O. M.*

Emil Böttiger: Kirkegårdes anlæg og drift. København. Gyldendal 1950. 335 kvarto sider. Heftet kr. 54,00.

Man har på dansk — og også på norsk — hittil savnet en håndbok som samlet og uttømmende behandler alle de mange forskjellige problemer som knytter seg til anlegg og drift av kirkegårder. Nå har en fremragende dansk fagmann, hagearkitekt Emil Böttiger, avhjulpet dette savn ved utgivelsen av et stort, illustrert verk om dette emne. Det belyses her ikke bare fra tekniske og kunstneriske synspunkter, også de kirkelige blir tilgodesett. Forfatteren har i den forbindelse søkt teologisk assistanse hos professor Lindhardt, Aarhus, som har gitt en historisk oversikt over kristen gravskikk ned igjennom tidene. Derpå behandler Böttiger selv en rekke spørsmål som: betingelser for døde organismers oppløsning i jorden, de forskjellige jordarters egenskaper, midler til forbedring av uheldige jordbunnsforhold, planlegging av kirkegårder, kirkegårders beplantning, jordarbeid og terrænbehandling, kirkegårdens innhegning, kart og protokollføring over gravsteder, graven og gravstedet. Sokneprest Holger Dahl har bidradd med et kapitel om gravmonumenter, og etter et avsnitt om likbrenning og urnehager og et kapitel om kirkegårdenes økonomi av utgiveren, skriver til slutt stiftfuldmægtig H. V. Munck om kirkegårder i lovgivning og administrasjon.

Som man vil forstå er saken i dette verk behandlet fra alle sider.

Apropos bokens kirkehistoriske avsnitt bemerker magister Vagn Riisager i Kristeligt Dagblad, at den kristne gravskikk ikke blott er en nødtørftig kristianisering av gammel hedensk skikk. Ifølge magister Hermansen er kristendommen det eneste trossamfunn i

verden hvor gudstjeneste og begravelsesplass knyttes sammen. Så vel i det hedenske Rom som i det jødiske Jerusalem skulle gravplassene ligge utenfor byen — alene med unntagelse av de romerske keisergraver. Berøring med en død gjorde en jøde uren. I katakombene holdtes derimot gudstjenester i gravkammerne, og de første basilikaer ble oppført over helgengraver. Man gravla døde under gulvet i selve gudshuset, og rundt om kirken innhegnet man kirkegården til begravelsesplass. Der var et samfunn mellom den stridende og den triumferende kirke.

Derfor har spørsmålet om kirkegården og kirkegårdsanlegg ikke bare teknisk og estetisk interesse, men kristelig betydning. Og et verk som det her foreliggende, må hilses velkommen også i Norge, og burde studeres av alle som har med anlegg og drift av kirkegårder å gjøre. Illustrasjonsmaterialet er meget rikt og rommer i alt ca. 300 fotografier, tegninger, kart og planer.

O. M.

BERGPREKENENS BETYDNING I DEN KRISTNE ETIKK

Av John Nome.

I innledningen til sitt programforedrag om «Die theologische Begründung der Ethik» (1931) uttaler Fr. W. Schmidt, at «det tema som vi har stillet oss», har ganske visst ikke karakteren av «eine akademische Doktorfrage», som mangler brennende aktualitet. Det samme kunne vi også si om det tema som skal drøftes her — selv om det i dette tilfelle nettopp er stilt som — en «Doktorfrage».[1]) Spørsmålet om «Bergprekenens betydning i den kristne etikk» har som teologisk problem også den nærmeste sammenheng med den kristne etikks prinsipielle problem: Som en viktig del av det nytestamentlige kerygma får nettopp Bergprekenen en særlig betydning innenfor den problematikk som angår spørsmålet om den teologiske begrunnelse for den kristne etikk. Idet Bergprekenen rommer konkret «forkynnelse» av kristendommens stifter i historisk tid: Jesus som Sønnen, sendt av Faderen — som gudsåpenbarer og tolker av livets sanne vei, som herold for «den kommende æon»: for gudsriket som *er* kommet nær og har brutt inn i tiden — og dermed som «troens opphavsmann» for hans disipler og den senere menighet . . . en forkynnelse som samlet seg om forkynneren selv som den avgjørende autoritet både i religiøse og etiske spørsmål: «Dere har hørt det er sagt til de gamle, men *jeg* sier dere» (Mt 5, 21 jfr. 28, 32, 34, 39, 44 etc.) — fordi Bergprekenen på denne vis både rommer viktige trekk av kristendommens religiøse kerygma og samtidig i sitt indikativ inneslutter et utfordrende imperativ («vær da fullkomne, som deres himmelske Far er fullkommen!» Mt 5, 48), så tangeres her både dogmatikkens og etikkens sentrale spørsmål. Ser vi på Bergprekenens innflytelse i den senere kristne forkynnelse og tenknings historie, synes det å være den *etiske* problematikk som knytter seg til Bergprekenens utsagn, som har voldt særlige vanskeligheter —

1) Prøveforelesning for den teologiske doktorgrad; oppgitt emne.

vel nettopp på grunn av Bergprekenens form: Som konkret forkynnelse med til dels billedlige (metaforiske) imperativistiske utsagn lar Bergprekenens tankemessige innhold seg ikke uten videre omskrive eller «oversette» til etiske satser som kan gå inn som éntydige ledd i f. eks. et moralfilosofisk system, om dette enn på viktige punkter, ja kanskje til og med etter sin intensjon, eller i sin grunntendens, synes å være beslektet med Bergprekenens ethos.

Når dette er slik, eller mer utførlig uttrykt: når forholdet mellom Bergprekenens etikk og enhver moralfilosofi på immanentfilosofisk basis er inkommensurabelt i rasjonal eller tankemessig henseende — som den følgende problemdrøftelse skal forsøke å klarlegge —, så melder det seg straks en rekke spørsmål av *prinsipiell* art som må tilrettelegges, eller hvis problemstruktur må antydes, — *før* vi kan gå til den spesielle drøftelse av Bergprekenens betydning i den kristne etikk.

1.

En teoretisk drøftelse av de etiske grunnspørsmål også innenfor den kristne etikk vil nemlig før eller senere støte på en rekke *rand-problemer* som omgrenser den etiske problematikk så å si på alle kanter, og jo mer uavklaret disse randproblemer står for etikerens bevissthet, desto større innflytelse pleier de å øve under arbeidet med de sentrale etiske problemstillinger og -løsninger. En kritisk tilrettelegning av disse randproblemer i etikken vil derfor ha den største betydning for avklaringen av den prinsipielle etiske problematikk. Dette gjelder enhver teoretisk utformet etikk som akademisk disiplin, dvs. enhver utformning av det menneskelige ethos i teoretisk form, med sikte på det rasjonalt avklarede «normative» uttrykk — og herunder også den kristne etikks ethos. Altså: Såfremt den kristne etikk vil fremtre som vitenskapelig drøftelse og fremstilling av den etisk-kristne grunnanskuelse — og ikke bare er et uttrykk for direkte forkynnelse —, så støter den straks ved inngangsdøren til sitt arbeidsrom på disse randproblemer, som har sammenheng med den teoretiske problematikks egen indre forviklethet, med dens aporier, spennings- og motsetningsforhold — som kommer til syne idet et etter sitt vesen «uteoretisk» eller uanskuelig, «praktisk» eksistentielt forhold skal ikles teoretisk, rasjonal og illustrativ «normerende» form. Den etiske drøftelse av den kristne etikks grunnspørsmål, som foregår i et akademisk miljø, må nemlig også knytte til den filosofiske problematikk

eller den tanketradisjon som er aktuell her og — etter et eventuelt kritisk oppgjør med denne (og dens iboende «virkelighets»-dogmer og menneske- og historiesyn) — forsøke en positiv utformning av det kristne ethos. Uten dette kritisk-filosofiske kulturperspektiv vil den kristne etikk opphøre å gjøre seg gjeldende som akademisk disiplin og synke ned til å bli en konventikkel-oppgave.

Vi må her uttrykke oss i størst mulig knapphet om disse prinsipielle inngangs-spørsmål. Problemene kan bare antydes, men de vil senere bli nærmere illustrert under behandlingen av vårt sentrale spørsmål (om Bergprekenens betydning i den kristne etikk).

De viktigste av disse *rand-spørsmål* er de som allerede er antydet: Det første og grunnleggende er

(1) det *ontologiske* problem: spørsmålet om hva som *er,* eller «det sant værende» (τὰ ἀληθῶς ὄντα), for å tale med de gamle grekere. Dette spørsmål har vært levende til alle tider i tenkningens historie: under omrisstegningen av «virkelighetens» struktur, bevisst eller ubevisst — ved enhver metafysisk bestemt idédannelse. — I den moderne eksistensial-filosofi har vi et illustrerende eksempel på hvordan dette filosofiske sentral-problem også har konsekvenser for de omgivende etiske rand-spørsmål: for

(2) det *antropologiske* problem eller oppfatningen av menneskets vesen, og for den *tids*historisk betingede situasjon mennesket står i, dvs. for

(3) *historie*-synet. Og innerst i dette problemkompleks ligger så

(4) det *etiske* sentral-problem: konsentrert i spørsmålet om *«eksistensidealet»*. Fra dette sentrum går det forbindelseslinjer til alle rand-problemer, og har man først fått tak i én problemtråd, så viser det seg at den er uten rasjonal påvisbar begynnelse og uten ende —; for tråden går fra sentrum og slynger seg om alle rand-problemer og går derfra tilbake til sentrum igjen og knytter det hele sammen til et rasjonalt sett uoppløselig «hele». Eller m. a. o.: «virkelighets»-, menneske- og historiesyn står i den mest intime sammenheng med sentrum i «eksistens-idealet», som er den første forutsetning for enhver interpretasjon av det menneskelige tilvære, dets «muligheter» og «virkelighets»-omgivelser og dets ethos (eller konkrete moral-utfoldelse under normsynspunktets linje).

Studerer vi nå *den kristne etikks* historie ut fra dette kritiske grunnsynspunkt, vil det lett vise seg hvordan forskyvningene i den prinsipielle problematikk her nettopp har sammenheng med endringer i grunninnstillingen til de nevnte rand-problemer. For å antyde et par eksempler:

Middelalderens *thomistiske* etikk var avgjørende bestemt av den aristoteliske ontologi og ordningslære og dennes «naturlige» antropologiske syn; — dette kommer karakteristisk fram ikke minst i Thomas' og skolastikkens oppfatning av det kristne kjærlighetsbud slik som dette var gitt i Bergprekenen. (Vi skal senere betrakte dette forhold in concreto.)

Luthers rettferdiggjørelseslære og hans tese: sola fide, betegner i dette perspektiv nettopp et opprør mot den aristoteliske ontologi og antropologi og dermed et nytt utgangspunkt for den kristne etikk: i *troens* grunninnstilling, ikke oppfattet som et ledd i en altomfattende fornuftig verdens- og natur-sammenheng, men — i tilspisset form — som et punctum mathematicum, hvori det ikke kunne lagres noen satser om den rette, prinsipielle filosofiske ontologi, fordi denne var overflødig ved siden av evangeliets kerygma.

I den *kantiske* moralfilosofi hvis imperativer og etiske idealer dog på flere vis er tydelig bestemt av kristne forutsetninger, gjør også en annen virkelighetstolkning og menneske-oppfatning seg gjeldende enn i evangeliet.

Dette blir ikke minst tydelig når en sammenstiller Kants oppfatning av det moralske bud og dets menneskelige basis («du kannst, denn du sollst!») med nomos-betraktningen i Bergprekenen og dennes religiøse bakgrunn.

Alle *etiske klassikere* vil kunne danne interessante forsøksobjekter for en kritisk analyse av denne art. Og også *Bergprekenen* — som et i sannhet «klassisk» moment i den bibelske forkynnelse av det kristne ethos. En analyse av denne art ville avdekke de «virkelighets»-perspektiver Bergprekenens etiske forkynnelse er bestemt ut fra, og det menneske- og «historie»-syn som ligger som rand-problemer omkring Bergprekenens nomos-begrep.

«*Nomos*»-begrepet (νόμος) spiller som kjent en dominerende rolle i Bergprekenen og i den nytestamentlige forkynnelse i det hele. Dette begreps korrelat innenfor den etiske tenkning i nyere tid er *norm*-begrepet (delvis også begrepet etisk ideal», og i tysk moralfilosofi begrepet «Sollen»). Men forholdet mellom «nomos» og «normen» som prinsipiell ramme for ethos' struktur er ikke analogt; normbegrepet er fortrinsvis bestemt av en filosofisk-konstruktiv problematikk, mens «nomos» i sine nytestamentlige omgivelser er uttrykk for en del av det kristne åpenbarings-innhold som har en egenartet relasjon til det etiske liv. Dette skaper en særlig vanskelighet innenfor den systematiske problematikk, — som jeg ikke kan gå nærmere inn på her (se Ekskurs 1). — Bestemmelsen av forholdet mellom loven («nomos») og evangeliet

i det kristne kerygma har konsekvenser for kristendomssynet som helhet og betinger bl. a. forskjellen mellom den lutherske og den reformerte oppfatning. Men også etikerens grunnoppfatning av nomos-momentet, slik som dette fremtrer i mer praktisk-anskuelig, tilspisset og paradigmatisk form i Bergprekenen, får i regelen bestemte konsekvenser for utformningen av den kristne etikk som helhet. Eller mer generelt uttrykt: De varierende teologiske tolkningsforsøk av Bergprekenen fører i sine konsekvenser til bestemte *typer* av den kristne etikk.

2.

Ved sitt egenartede religiøs-etiske innhold har de Jesus-taler som er samlet i Bergprekenen (Mt 5—7; Lk 6, 20—49), stadig vært gjenstand for intens teologisk beskjeftigelse, kanskje ikke minst i de siste par generasjoner. Det er bare i dette århundre kommet en så å si uoverskuelig rekke skrifter om Bergprekenen, både av eksegetisk-kritisk, oppbyggelig-tematisk og mer direkte systematisk art. Forsøker man å ta et overblikk over denne litteratur om Bergprekenen (fra slutten av 1890-årene til nåtiden) for å klassifisere den fra et systematisk-teologisk synspunkt, vil man etter hvert oppdage at de grunnsynspunkter man møter her, er behersket av noen få gjennomgående hovedtendenser.

Det er i hovedsaken *tre typer* her: (1) Den historiserende tydning av Bergprekenen; (2) den *eskjatologiske* omtydning og (3) den *moraliserende* type.

(1) De historisk-kritiske arbeider om Bergprekenen i de siste par generasjoner er i de fleste tilfelle bestemt av et «*historiserende*» grunnsyn: Idet Bergprekenen stilles inn i sine historiske omgivelser og tolkes ut fra disse, avstreifer man den tilspissede radikalisme i Jesu forkynnelse i dens relasjon til nomos som det store kjærlighets-bud («Du skal elske Herren din Gud av alt ditt hjerte . . . – og din neste som deg selv», Matt 22, 27 ff.): utsagnene blir tids- og situasjonsbetinget og må bl. a. forståes som utslag av hans polemikk mot fariseernes og rabbinernes nomistiske og kultiske teologi, osv. Bergprekenen inneholder ikke teser av absolutt art, men antiteser mot fariseerfromheten, og da denne ikke lenger er aktuell, er Bergprekenens betydning i etisk henseende relativisert. Det ubetingede i kravene forsvinner herved og — angriper ikke lenger vår samvittighet. (Som en eksponent for denne retning kan vi bl. a. nevne den for øvrig utmerkede og

kritisk-vederheftige bok av Hans *Windisch:* Der Sinn der Bergpredigt, 1929.)

(2) Ved siden herav kan vi nevne den utpreget *eskjatologiske* tolkning av Bergprekenen. Den har som sin forutsetning Joh. Weiss og Albert Schweitzers tolkning av Jesu etikk som en utpreget «*interimsetikk*», bestemt av Jesu forventning om den nær forestående parusi: denne innstilling hadde til følge at de etiske krav til disiplene i ventetiden ble sterkt tilspisset. I dette perspektiv tolkes Bergprekenen som «das Ausnahmegesetz des letzten Entscheidungskampfes». Men — parusien uteble, og nå er situasjonen avklart: denne unntagelseslov gjelder ikke for oss. Resultatet er således her i etisk henseende det samme som ved den første type: Jesu utsagn er relativisert.

Undertiden fremtrer denne eskjatologiske tolkning i ny teologisk-dialektisk omskrivning (som hos Ed. *Thurneysen:* Die Bergpredigt, 1936), hvor de etiske utsagn blir transponert over til en overjordisk verden som representerer «das ganz andere» i forhold til menneskets verden: de etiske krav i Bergprekenen er således utsagn om *Kristi* guddommelige liv — hvem vi skal *vorde* lik. Imperativene skal forståes futuristisk: «Du *skal*» eller «Dere skal» — betyr: dere *vil bli* fullkomne . . . Dette er evangeliet i Bergprekenen. Et forsøk på egenmektig oppfyllelse av budet vil bare føre til fortapelse.

(3) I den alt overveiende del av bergprekenlitteraturen, særlig i forrige generasjon, hersker dog en motsatt tendens: den er av typisk *moraliserende* art, og som sådan vesentlig en refleks av den moderne liberale teologis religiøs-etiske problemstilling. Innenfor denne teologis hovedramme drøfter man således bl. a. spørsmålet om hva som er Bergprekenens egentlige sentralproblem: Er det spørsmålet om hvordan man skal *gjennomføre* Bergprekenens etiske fordringer innenfor de eksisterende samfunnsordninger? (det gamle spørsmål som har opptatt den katolske sosialteologi helt fra middelalderen av). Eller er det spørsmålet om hvordan den enkelte i sitt privat-*personlige* liv blir i stand til å oppfylle kravene? Den vanlige løsning i det siste tilfelle er den såkalte «*sinnelags*etikk»: I det rette «sinnelag», som betyr en bestemt etisk holdning (beslektet med Kants «formale» Gesinnungsethik), har vi forutsetningen for lovoppfyllelsen.

(Jfr. bl. a. som type Wilhelm Herrmanns «Ethik», som i sin prinsipielle del bygger den kristne etikk på den rene sinnelags-dimensjon: denne utelukker imidlertid den kristne åpenbarings transcendente opp-

rinnelse og gjør dermed den kristne etikk til et fenomen som (med visse reservasjoner) prinsipielt tilhører immanensens sfære.)

I dette perspektiv fremtrer sinnelagsetikken som en finere form for moralisme.

Det er særlig i de populære homiletiske utlegninger av Bergprekenen at denne moraliserende tendens fremtrer mest uhemmet. Med rette hevder R. *Niebuhr* i sitt oppgjør med denne tendens: «. . . The modern pulpit would be saved from much sentimentality if thousands of sermons which are annually preached upon these texts (fra Bergprekenen) would contain some suggestions of the impossibility of these ethical demands for natural man in his immediate situations.» (Reinhold Niebuhr: An Interpretation of Christian Ethics, 1935, s. 46.)

Et gjennomgående trekk, særlig innenfor den siste type, er at man har en tendens til å betrakte Jesu «krav» i Bergprekenen som enkeltstående fordringer eller som uttrykk for moral-normer som har en viss almengyldighet av tidløs, abstrakt karakter, — nærmest som paralleller til positivt utformede moralregler i en såkalt normativ filosofisk etikk: de er blitt rasjonalisert og kan betraktes som gyldige overalt; eller med en smule overdrivelse: de er blitt til «den ideale fordring» som etikeren kan spasere omkring med, og — når han finner det fornødent — som en Gregers Werle presentere for den moralsk haltende person. Som disse rasjonale moral-regler er de blitt helt løsrevet fra sin religiøse bakgrunn og sine bestemte åpenbarings- og frelseshistoriske forutsetninger i Bergprekenen.

Skulle vi derfor — på bakgrunn av disse hovedtendenser som preger en stor del av den nyere bergprekenlitteratur — trekke en konklusjon om Bergprekenens betydning i den kristne etikk, måtte denne — ut fra vårt teologiske grunnsyn — nærmest bli negativ: Idet Bergprekenens utsagn er historisert og delvis omtydet eller gjort til almene moral-normer, har innflytelsen fra Bergprekenen i den moderne teologiske problematikk i regelen ført til en typisk *moraliserende* kristendomstolkning, hvis frukter er falt i den praktiske forkynners kurv og utdeles med rundhåndet gestus fra prekestolen — som en passende blanding av moralske oppmuntringer, sentimentale formaninger og spirituelle forbedringer av de gamle regler.

Hele denne grunninnstillingen til Bergprekenen er forkjert. Den er — hva en nærmere analyse tydelig ville vise — tvers igjennom bestemt av den liberale æras egen idealistisk-filosofiske virkelighets-betraktning, dens historiesyn og menneskeoppfatning.

3.

Ut fra vårt åpenbarings-teologiske syn må Bergprekenen *for det første* tolkes i lyset av Jesu øvrige forkynnelse: Bergprekenen er ikke en fornuftig moral-kodeks, dens fortegn er *religiøst*: «Omvend dere!» (μετανοεῖτε) fatt et nytt sinn; for: «Guds rike er kommet nær», sa Jesus (Mt 3, 2; 4, 17. Mk 1, 15 etc.) — *derfor* er dere salige. (Og derfor innledes Bergprekenen med saligprisningene. Mt 5, 2 ff.) Skulle man tale om noe bestemt hovedsynspunkt som Bergprekenens etiske utsagn kunne sees under, måtte det være Mt 6, 33: Søk *først* Guds rike og den rettferdighet som gjelder for Ham, så skal dere få alt dette i tilgift.

En rett tolkning av Bergprekenens utsagn må *dernest* — når disse skal finne sin rette plass innenfor den kristne etikks indre økonomi — også sees under et videre nytestamentlig synspunkt: ut fra en åpenbarings- og frelseshistorisk tilrettelegning av NT's ethos som en helhet. Og her vil det vise seg at denne nettopp kan betraktes *som en enhet;* — dette synspunkt har slått sterkere igjennom nå enn i historismens epoke, i de senere nytestamentlige arbeider om etiske, antropologiske og beslektede spørsmål. Vi kan bl. a. tenke på Oscar *Cullmann:* Christus und die Zeit (1946), som hevder med styrke at oppfatningen av «das göttliche Gebot» i NT er helt og holdent bestemt av Kristus-åpenbaringen. I urkristendommen kan etikken ikke tenkes uten dogmatikken som sin forutsetning. Derfor er imperativet (budet) her stadig fast forankret i indikativet (evangeliet om Kristus).

Men for å forstå denne intime sammenheng det er i NT mellom den etiske og religiøse side av dets kerygma, må vi betrakte dette på bakgrunn av den nytestamentlige tids- og historieoppfatning; denne er av utpreget *frelses*-historisk art: Med Kristi åpenbaring (hans komme til verden og forkynnelsen av evangeliet om «Guds rike» som er kommet nær) er αἰὼν οὗτος («denne tidsalder») berørt av en annen tidsdimensjon: αἰὼν μέλλων («den kommende tid»), hvori hele den frelseshistoriske virkelighet ved kerygmaet og Åndens nærvær allerede har fått sin innfallsport i menneskets konkrete hverdag, i den aktuelle etiske problem-situasjon (ἐν καιρός) i det øyeblikk det blir stilt foran budet eller lovens krav — som krever oppfyllelse.

Den oppfatning av *nomos* vi møter i Bergprekenen, stiller de etiske krav i den grad på spissen at de, betraktet isolert, som nøkne krav til den enkelte, måtte gjøre den kristne etikk til et umulig foretagende. Men sett mot den større nytestamentlige bak-

grunn, som uttrykk for den etiske side ved NT's kerygma, blir det likevel mulig å tale om en kristen etikk, hvor Bergprekenens utsagn går inn som illustrerende *paradigmer* i den etiske problematikk.

Forutsetningen for kravene er stadig det frelseshistoriske indikativ ἤγγικεν ἡ βασιλεία (jfr. Mt 10, 7) — det som etter Jesu oppstandelse fikk følgende form: Kyrios Christos — Kristus hersker nå! Et nytt bud blir ikke oppstilt, men det gamle velkjente skal oppfylles radikalt — dvs. ikke etter sin bokstav, men etter sin intensjon. — Derfor må den enkelte — etter NT's syn — alltid ta personlig stilling til nomos-kravet i Jesu forkynnelse: i den konkrete situasjon hvor kravet lyder, kan han ikke skyte seg inn under en almen lov eller «norm». Han kan i sin etiske refleksjon ikke flyttes ut av det frelseshistorisk betingede spenningsfelt mellom de to æoner. Og derfor er det heller ikke utformet nye, almene etiske bud i NT. (Jfr. bl. a. Paulus' etiske problematikk på dette punkt: under de og de betingelser kan du handle slik; under andre betingelser annerledes — og det i samme sak; se bl. a. 1 Kor 7. Rom 14, 15 f. etc.)

Vi må derfor fremdeles nøye oss med loven og evangeliet, i nytestamentlig forstand, som grunnlag for den kristne etikk.

Stiller vi Bergprekenens etiske utsagn inn i dette frelseshistoriske perspektiv, kan vi formulere problemforholdet mellom det *religiøse* og *etiske* moment slik: Det er to synspunkter som uttales her, så å si samtidig: det etiske krav i Jesu radikale utformning av den mosaiske nomos taler til mennesket som om det *ennå* befant seg i urtilstanden — og samtidig som om det forutsettes at αἰὼν μέλλων allerede *er* brutt inn i dets konkrete tilvære; derved blir mennesket nettopp truffet i sin konkrete situasjon: hvor det står i αἰὼν οὗτος og er behersket av syndens og dødens krefter — uten den opprinnelige rettferdighet for Gud (justitia originalis) og uten den rettferdighet det er bestemt for (justitia finalis). Her får mennesket bruk for Kristi rettferdighet for å oppfylle budet (og hele nomos er oppfylt i ham, Gal 5, 14; Rom 13, 8 ff.). — Dette problem-forhold er anskueliggjort på en enkel vis i Jesu liknelse om den fortapte sønn (Luk 15, 11—32): Denne har også mistet sitt barnekår (hos Gud — ifølge liknelsens intensjon), og blir *først* tiltalt (eller kalt tilbake) ved *lovens* hjelp (da han befinner seg i sin dypeste nød . . .; *deretter* ved *evangeliet*: det går opp for ham at han er dog farens barn, skjønt han nå mangler alle sønnekårets kvaliteter i ontisk forstand — og han vender tilbake til sin far. (Jfr. Thielicke.)

Det grunnsyn på Bergprekenens betydning i den kristne etikk sett på bakgrunn av NT's kerygma som helhet, som jeg her har

skissert, kunne i en utførligere fremstilling lett tegnes inn i den systematiske ramme jeg trakk opp i innledningen, og de enkelte momenters plass innenfor denne ville kunne påvises: fra nomos-problematikkens sentrum og utover til de forskjellige rand-problemer. (Likeså ville det være anledning til en nærmere påvisning av de etiske utsagns paradigme-karakter i Bergprekenen.)

4.

Da de indre spenningsforhold mellom de ontologiske og antropologiske momenter samt betydningen av historie-, tids- og nomos-begrepet i den etisk-kristne problematikk i forbindelse med Bergprekenen lett kan påvises ved en *kritisk* analyse av enkelte representative bergprekentolkninger, skal vi nå ta fram noen karakteristiske *eksempler* på denne problematikk:

I sin omfattende grunnlegning av den teologiske etikk (Theologische Ethik I, 1951) som nettopp er utkommet, har Helmut *Thielicke* en inngående kontroversteologisk drøftelse av flere typiske bergprekenutlegninger og deres innflytelse på problematikken omkring nomos-begrepet.

Når det gjelder den katolsk-skolastiske omtolkning av kjærlighetsbudet og de radikale krav i Bergprekenen, kan man trekke en linje fra Origenes og Augustin til Thomas og skolastikkens teologi: Oppdelingen av budene i præcepta (minste krav) og consilia («høyere», mer krevende bud) forutsetter «et kvantitativt tenkeskjema», dette er tydelig allerede hos Augustin; hos *Thomas* er det fullt utviklet. Thomas hevder således bl. a. at *amor sui* (menneskets selvkjærlighet) er riktig og naturlig «når den vil ens eget gode»; de tre trin i gudskjærligheten hos Thomas er vesentlig antropologisk-psykologisk begrunnet, idet det er ufornuftig å hevde en radikal nomos som ikke stemmer med mulighetene i menneskets naturlige psyke; ennvidere skjelner han mellom intentio og actio i forsøket på å utføre budene, — dette siste fører til at mennesket som totalitet ikke lenger kan bli rammet av budets samvittighetskrav, og etikkens personale grunnlag, bestemt av den radikale nomos, smuldrer opp til en uoverskuelig mengde av kasuistiske regler. Resultatet er her således en gjennomført «*avradikalisering av budene*». I dette ontologiske tenkeskjema er dessuten nåden ikke bare «favor Dei», men samtidig en ting-kvalitet, en «medisin» som kan inngytes i forskjellige doser med passende «virknings-intensitet» . . .

Men når Thielicke på grunnlag herav slutter at denne avradikalisering av budene, med sitt «graduelle» og «kvantitative» tenke

sett er betinget av «das ontologische Schema des Denkens *überhaupt*», så må det gjøres en bestemt *kritisk* korrektur: Denne avradikalisering av etikkens nomos (og forutsetningene for den thomistiske dogmatikks gratia-begrep, etc.) skyldes ikke det ontologiske tenkeskjema «überhaupt», men i dette tilfelle det ontologiske skjema i den aristotelisk-thomistiske tenkning.

Dette er det kritiske synspunkt som må hevdes her, og denne *tese* ligger til grunn for vårt syn: at ingen teologisk etikk, heller ikke den evangeliske, kan unngå helt det ontologiske problem og de farer for ontologisk avsporing i tolkningen av sentrale dogmatiske og etiske begreper som alltid er til stede (både i vår tenknings aksiom-grunnlag og i våre mer flyktige «synspunkter»), hvor det teologiske resultat av drøftelsen (i eksegese, bibelteologi, dogmatikk eller etikk) skal uttrykkes i klare og rasjonalt éntydige satser. Derfor vil det ontologiske problem stadig være ett av etikkens *rand*problemer.

Som en kontraprøve på denne tese kan vi ta et eksempel fra den nyere Bergpreken-litteratur: Johannes *Müllers* bekjente bok: «Die Bergpredigt. Verdeutscht und vergegenwärtigt» (1906); den er kommet i mange opplag og har spilt en betydelig rolle for tydningen av Bergprekenen i forrige generasjon. Johannes Müllers teologiske tenkning er et ekte rotskudd på den nyprotestantiske teologis stamme. Den ontologiske og antropologiske grunnanskuelse som bestemmer hans utlegning av Bergprekenen, er et temmelig adekvat uttrykk for «den objektive idealisme» (etter Diltheys type-lære): I hvert menneske ligger et skjult anlegg, «das ursprüngliche Wesen», som venter på utfoldelse til et ideal-vesen; dette springer ut idet saligprisningene i Bergprekenen blir uttalt og tatt imot . . . «Denn Gottes Reich besteht im eigentlichen Sein, in den bleibenden Gütern und wirklichen Kräften».

Hva betyr så Mt 5, 3 (salige er de fattige i ånden, for himmelriket er deres) ut fra dette ontologiske skjema? «Fattig» er ment i videste forstand, betoner Müller. Altså: «Heil euch, die ihr arm seid im Geiste - ohne jede Bedingung und Einschränkung. Ob Christen oder Juden, Atheisten, Materialisten oder Spiritisten, was ihr sonst seid, ist ganz gleichgültig: euch gehört das Himmelreich.»

— — —

Men en konfesjonalistisk lutheraner er heller ikke skuddfri overfor denne tese — i sin etiske nomos-problematikk. Og heller ikke Luther i sin sosial-etiske regimentslære.

5.

Det indre etiske spenningsforhold mellom indikativet og imperativet i NT's etikk — og Bergprekenens inklusive — er i den *lutherske* teologi tilrettelagt ved den problematikk som knytter seg til begrepene *lov og evangelium*. Det dogmatiske syn som her bestemmer motsetningsforholdet, får også i høy grad betydning for synet på det kristne ethos: dvs. for oppfatningen av normen («lov»-begrepet) og for utformningen av den kristne livsstil — under evangeliets fortegn.

Luthers strenge krav til «en doktor i den Hellige Skrift» om å *skjelne* rett mellom lov og evangelium, betyr i teologi-historisk perspektiv en klar anti-tese til den thomistiske sammenblanding av disse begreper. I systematisk henseende er den noe mer: både for Luther og lutheranerne en riktig teologisk tilrettelegning av forholdet ut fra NT. Luthers syn er som kjent blitt angrepet fra forskjellige hold, ikke bare fra den reformerte fløy, men også fra den «historiserende» tolkning av nomos-begrepet i NT. Et kritisk oppgjør med disse retninger, særlig den historiserende nomos-oppfatning, burde derfor — fra luthersk synspunkt — primært orienteres ut fra Skriften, og ikke, som det oftest skjer, ut fra Konkordieformelen. (Se utførligere i Ekskurs 2.)

I den teologiske tilrettelegning av Bergprekenens utsagn for den enkeltes personlige etisk-religiøse liv har den senere konfesjonelle lutherske teologi som regel beveget seg innenfor den dogmatiske ramme som er trukket opp ved rettferdiggjørelses-læren, dvs. den er i hovedsaken blitt stående ved de grunnsynspunkter som bestemmer Luthers eget syn i hans «Auslegung der Bergpredigt Christi». Luther hevder her at kravene i Bergprekenen er virkelige bud som *skal* oppfylles — bokstavelig. Men idet vi prøver på å oppfylle dem, erfarer vi at det ikke lykkes — vi er maktesløse syndere, og vi må derfor «stadig krype til Kristus», som på fullkommen vis har oppfylt alt. Og bare gjennom ham kan vi bestå for Gud, så loven ikke kan kjenne oss skyldige og heller ikke fordømme oss. «Altså er det sant,» sier Luther, «at alt skal oppfylles inntil den minste tøddel, men alene ved denne ene mann.» — Det etiske spørsmål om muligheten av å kunne oppfylle budene, besvares således her negativt i etisk, men positivt i religiøs henseende. Den som ikke deler det lutherske syn på forholdet mellom lov og evangelium, vil rimeligvis innvende at denne løsning betyr en forflyktigelse av det etiske problem. Hertil svarer lutheraneren: Vel, vil du velge moralismens vei, så står det deg fritt; jeg velger Kristi rettferdighet — ellers blir jeg knust av loven. Eller med

andre ord: tyngdepunktet i dialektikken mellom lov og evangelium ligger ifølge det lutherske syn stadig på den religiøse side.

Den lutherske løsning av dialektikken mellom lov og evangelium har konsekvenser for hele den etiske problemverden, både for det individuelle og det sosiale område (se Ekskurs 3). Vanskelighetene i den *sosialetiske* oppgave illustreres tydelig hvor (konkrete) sosialetiske problemer og forhold stilles inn i lyset fra Bergprekenens radikale nomos.

Vi støter her på et gammelt problem-kompleks i den sosialetiske tenkning. Den thomistiske teologi løste det på sin vis: idet den ut fra sin aristoteliske ordningslære fant et kompromiss mellom den mosaiske lex Dei (og NT's lex Christi) og den filosofiske lex naturae.
Nyprotestantismen kunne heller ikke løse problemet på rent teologiske premisser, ut fra sine forutsetninger. Derfor kan de forskjellige problemstillinger og løsningsforsøk her (f. eks. i verker av Richard Rothe, Troeltsch og Georg Wünsch) liksom thomismens, nærmest innrangeres blant de idealistiske typer av sosial*filosofisk* etikk. Det evangeliske nomos fra Bergprekenen blir i alle disse tilfelle avradikalisert og går opp i en immanent bestemt sosialethos.

Luther forsøkte å løse spenningen mellom et verdslig kulturelt og politisk bestemt ethos på den ene siden og Bergprekenens (og NT's) radikaliserte nomos-etikk på den annen ved sin lære om «die beiden Reiche»: «Weltreich und Gottesreich», — det lærekompleks som i nyere teologisk debatt går under navnet *regiments*-læren. — Denne læres grunntrekk må her forutsettes kjent. Det avgjørende for vårt kritiske synspunkt i spørsmålet om denne lære er holdbar i etisk henseende, er: om grunnsynet i Luthers tolkning av de to riker og forholdet mellom dem og menneskets stilling til dem stemmer med NT's virkelighets-oppfatning, dets historie-syn, tids- og nomos-begrep. En blott og bar Luther-interpretasjon, som vanlig i Luther-forskningen, vil følgelig ikke kunne gi svar på dette spørsmål. — En kritisk undersøkelse vil rimeligvis klarlegge at en hel og full kongruens mellom Luther og NT's syn neppe kan sies å være funnet her. — For å antyde et par av de faktorer saken gjelder: Den religiøs-ontologiske interpretasjon av de to riker stemmer i hovedsaken med NT. Det frelses-historiske synspunkt er hos Luther gjennomført i synet på «Gottesreich», men ikke når det gjelder «Weltreich»: den indre, nytestamentlige forbindelse mellom de to æoner er her skåret over — og rikene berører hinannen ikke lenger direkte — εν καιρος, som i NT.

Luthers tidsbegrep synes således å være noe forskjellig fra NT's. liksom det eskjatologiske moment overhodet synes å mangle i hans tolkning av «Weltreich», som hviler helt i sin «Eigengesetzlichkeit».

I denne problemsammenheng er det Bergprekenens radikaliserte nomos-begrep som setter det avgjørende kritiske spørsmålstegn ved Luthers regimentslære. Som uttrykk for den nytestamentlige nomos — hvis kjerne er kjærlighetsbudet i dets radikale form: dette som ikke kan realiseres helt i denne syndens og dødens verden ut fra våre iboende menneskelige forutsetninger — er Bergprekenens radikale krav en stadig påminnelse til den teologiske etiker om ikke å la seg definitivt berolige ved, som i Luthers regimentslære, å *sideordne* de to riker og la dem ha hver sin egenart — i stedet for som i NT: å stille dem inn i den frelseshistoriske situasjon hvor rikene støter sammen. Alle ytringer av etisk-kristelig liv, under innflytelsen av Bergprekenens ethos, helt fra urkristendommens tid til i dag tyder også på at det *er* en art indre forbindelse her — en rekke påvirkningsmuligheter, åndskontakter, osv., eller med andre ord: et etisk spenningsfelt hvor de to riker nettopp berører hinannen og ligger i uavlatelig kamp.

Men å fastlegge dette forhold i klare systematiske satser i den kristne etikk, uten mulige ontologiske misvisninger, det har meg bekjent ennå ikke lykkes for noen.

EKSKURSER

1. *Om spørsmålet normativ eller deskriptiv etikk.*

I den prinsipielle diskusjon mellom de forskjellige filosofiske (og til dels også teologiske) retninger om etikkens oppgave og dens struktur (dvs. etikken som akademisk disiplin) tilspisser gjerne det hele seg i enten—eller: skal etikken være normativ eller deskriptiv? Knytter man til den kritiske tradisjon i tenkningen, synes det innlysende at en filosofisk etikk (på immanent basis) ikke kan være normativ i egentlig forstand. Skulle nemlig den filosofiske etiker kunne risse opp den absolutte norm i kraft av sin tenkning, ville han ganske enkelt måtte gå ut over sine forutsetninger som nøytral iakttager og kritiker overfor de mulige etiske normer (eller «idealer») og produsere seg som — forkynner av én bestemt norm. Altså kan den filosofiske etikk som vitenskapelig disiplin bare være deskriptiv. — Dette synspunkt er bl. a. gjort gjeldende av *Nygren* i hans kritiske undersøkelse av «Filo-

sofisk och kristen etik» (1923). Men når han på basis av dette resonnement, slutter at — følgelig kan heller ikke den *kristne* etikk (som vitenskap) være normativ, bare deskriptiv (det vil hos Nygren nærmest si fenomenologisk-beskrivende og motiv-analytisk), så hviler denne slutning på en uriktig oppfatning både av den ontologiske forutsetning for Nygrens nykantianske vitenskaps-ideal og av det normatives rolle innenfor det nytestamentlige kerygma (f. eks. i Bergprekenen).

Problemsammenhengen er vanskelig og innfløkt og kan ikke utredes i sin virkelige bredde her; bare enkelte faser i det sistnevnte moment skal antydes i den følgende drøftelse.

Når Nygren og Lunda-teologien avviser norm-oppgaven og likevel taler om at det gjelder å bestemme «det äktkristna», eller «det karakteristiskt kristna», så viser denne terminologi at det likevel er normspørsmålet som bestemmer problematikken. Intensjonen er å gi en «vitenskapelig» sikret fremstilling av kristendommens egenart. Men likevel må det sies at denne formulering av oppgaven fremtrer i en teologisk forvirret og uklar form. (Uklarheten har her også tydelig sammenheng med at Lunda-teologien ikke vil anerkjenne reformasjonens *«formale prinsipp»:* Skriften som norm for evangelisk tro og livsholdning. «Det äkt-kristna» (normen) skal man i stedet finne ut ved hjelp av vitenskapelig motiv-analyse av de dominerende synspunkter i «klassiska urkunder» i kristendommens mangehundreårige idéhistorie (se Nygren/Bring etc.). Blant disse «klassiske» dokumenter inntar selvsagt Bibelen en fremskutt plass; men den er i følge prinsippet ikke enestående eller prinsipielt forskjellig fra de øvrige fromhets-dokumenter.)

I motsetning hertil står *norm*-problemet bevisst og tydelig i sentrum f. eks. i Werner *Elerts* lutherske dogmatikk (Der christliche Glaube, 1940). Den dogmatiske sentral-oppgave blir her å bestemme eller fastlegge «den Sollgehalt des kirchlichen Kerygmas»; dvs.: å angi det normative innhold i forkynnelsen (dette er også det kirkelige dogmes innhold).

Selv om den teologiske etikks oppgave — ut fra samme grunnsyn på det bibelske kerygma — primært blir av normativ art, så er likevel ikke norm-problemet som teoretisk problem helt analogt i dogmatikken og i etikken. Dette har sammenheng med det etiske problems egen eiendommelige struktur, som vanskelig lar seg helt ut tilrettelegge i vanlige rasjonale termer og det blir gjerne en udefinerbar rest tilbake. — Går vi ut fra dogmatikken som det faste punkt i tankeproblematikken, kan vi si: Mens kerygmaet i dogmatisk henseende, om enn motstridende, lar seg uttrykke i

teoretisk begripbar form som doctrina, lære, så er det ethos dette kerygma vil angi som «norm» (eller «ideal», «lov», «Sollen», etc.), dog ikke i formen analogt eller som «innhold» identisk med lærens norm. Og går vi ut fra den etiske norm som et fast fiksert lovbegrep, kan vi innvende det samme om kerygmaets religiøse side: kerygmaet som «evangelium» går ikke helt opp i dets rasjonalteoretiske form, det blir en viss — rasjonalt sett — udefinert rest tilbake.

Denne vanskelighet for den teologiske tankeproblematikk er det som har fått sitt konkret-teologiske uttrykk i den reformatoriske lære om *lov og evangelium*. Problematikken er i seg selv, eller åpenbaringsteologisk sett, av saklig art, ikke en motsetning av formal art. (Min introduksjon av problemet sikter på å vise normproblemets rolle innenfor den teologiske sak-sammenheng.)

Den *reformerte* teologi løser vanskeligheten ved å oppheve forskjellen mellom «lov» og «evangelium»: loven er også et uttrykk for evangeliet, og evangeliet er som ethos betraktet en lov. Man kan derfor gjerne si at den reformerte teologi går ut fra den etiske nomos som det faste punkt; og norm-begrepet har følgelig her prinsipielt samme struktur i dogmatikken som i etikken. Derved reduseres de teoretiske vanskeligheter og spenningsforholdet mellom lov og evangelium til et minimum.

Den *lutherske* teologi går den motsatte vei: fra evangeliets nådetilsagn som det faste punkt, det er her en kvalitetsforskjell og en stadig uoverstigelig kløft mellom lov og evangelium, og normbegrepet i etikken kan heller ikke løses ved en éntydig «lov»-terminologi. (Derfor tales det således bl. a. om flere (ialt tre) forskjellige bruk av loven.)

At *norm-begrepet* således rommer en særegen tankemessig problematikk, og at det som teoretisk problem ikke er helt analogt i dogmatikken og den teologiske etikk — vi tenker her på den lutherske (oppfatning og) utformning av disse disipliner — det synes å stå noe uklart for de fleste teologiske etikere.

(Som en unntagelse kan nevnes Helmut *Thielicke*: Theologische Ethik I, 1951.

Også W. *Elert* (Das christliche Ethos, 1949) synes å ha en viss føling med problemet, idet han bl. a. polemiserer mot Otto *Pipers* oppfatning av den teologiske etikks oppgave: «Der Sinn der theologischen Ethik ist, dem Glaubenden diejenigen *Normen* seines konkreten Verhaltens zu liefern, die ihn befähigen, in der jeweiligen Lage Glaubensgehorsam zu üben.» I overensstemmelse med dette program handler Pipers skrift så

å si utelukkende om «das fordernde Gesetz» og om oppfyllelsen av denne (O. Piper: Die Grundlagen der evangelischen Ethik I, 1928, s. 365). — Faren er her, ifølge Elert, at det etiske norm-begrep blir trukket inn i den samme rasjonaliserende forestillingskrets som bestemmer moralfilosofien og jurisprudensen. Selvsagt vil ikke en kristen teolog bestride «den guddommelige lovs» gyldighet. Og dessuten kjenner den lutherske etikk ut fra nytestamentlige forbilder vel til at den kristne også er bundet til stats- og andre menneskelige lover. Men spørsmålet er om det kristne ethos lar seg *begrunne* ut fra en «krevende lov», for å bruke Pipers uttrykk. En evangelisk etikk må avgjort avvise denne problemstilling, hevder Elert. En av dens første oppgaver er tvert imot å vise det motsatte: at det evangelisk rett forståtte ethos ikke har sin basis i loven, men i evangeliet. Derfor kan den evangeliske etikk ikke gå ut på å beskrive det kristne ethos som en direkte og enkel oppfyllelse av en lov, hverken den guddommelige lov eller statens lov. «Die Normativität des Gehaltes der theologischen Ethik beruht auf anderen Erwägungen» (Elert, ibid. 22). — Likevel blir det ikke helt klart hvordan Elert oppfatter denne normative side ved den teologiske etikk.)

2. *Om Luthers syn på lov og evangelium.*

I Luthers strenge krav om å *skjelne* rett mellom lov og evangelium — som «den høyeste kunst i kristenheten» — merker vi (som antydet) tydelig den thomistiske sammenblanding av de to faktorer som bakgrunn for kravet: nådens evangelium kunne ikke forkynnes purt og rent ut fra disse forutsetninger — det er ettertrykkelig hevdet f. eks. i Luthers store Galaterbrevskommentar og mange andre steder i hans teologiske skrifter og forkynnelse.

Når man, som enkelte representanter for den nyere historisk-kritiske skrift-forskning (f. eks. Lyder Brun: Lov og evangelium i NT, 1942), oppfatter denne skjelnen som en ren *begrepsmessig* problemstilling som står i en viss motstrid med en rett *historisk* oppfatning av forholdet mellom lov og evangelium i NT, så beror denne kritikk (sett fra vårt «kritiske» synspunkt) på at man her forveksler begrepene «historisk» og «frelses-historisk»: Det historiske synspunkt man anlegger på NT, er det moderne: at de religiøse begreper og forestillinger ligger langs en religiøs utviklingslinje i religions-historien fra GT til NT. Men NT's syn er det «frelseshistoriske»: at Gud *har* talt gjennom Jesus Kristus, hans liv og gjerning, korsdød og oppstandelse, — og *dette* syn er nettopp forutsetningen for Luthers oppfatning av loven og evangeliet som de avgjørende og blivende faktorer i det bibelske kerygma. Luther finner evangeliet i endegyldig form i Skriften — og dermed også grunnlaget for den kristne etikk. I den nyprotestantiske teologi av idealistisk og «historiserende» type medvirker derimot fremdeles teologen i frembringelsen av «åpenbaringen». — Et teologisk oppgjør med den «histo-

riserende» tydning av nomos-begrepet og dets forhold til nådes-budskapet i NT som grunnlag for den kristne etikk, må derfor (som nevnt ovenfor) primært ikke orienteres ut fra Konkordieformelen, men ut fra Skriften selv.

3. *Om den lutherske individualetikk.*

Den teologiske konsekvens av denne grunninnstilling for etikken er helt tydelig den, at den genuint lutherske etiker ikke i den grad som f. eks. hans reformerte kollega vil ta sikte på å utforme éntydige og bestemte rasjonalt avklarede moral-*normer* — som idet de skal etterleves, må munne ut i en bestemt livsstil. Og her tør den lutherske etiker også være i best overensstemmelse med NT's etiske syn, som vi har skissert ovenfor. Den etiske handling som blir til som den gode frukt i hjertets aker, under rettferdiggjørelsens sol, får et mer spontant og kanskje u-normativt preg og skaper en mer personlig livsstil, enn den som ikke avviker en tomme fra den vedtatte norm.

I individualetikken er altså konsekvensen: vidt syn for handlingens frihet og livsstilens personlige preg, og ellers: mindre interesse for å utforme endegyldige etiske normer (i form av «kristelige moral- eller leve-regler») enn hos den reformerte etiker.

I sosialetikken: en tendens til å la norm-oppgaven og problemstillingen hovedsakelig bestemmes av de foreliggende kulturelle forhold — mens den reformerte går inn for en konstruktiv sosialetikk.

Det som er lutherdommens «styrke» i den individuelle etikk, det blir således i like høy grad dens vanskelighet når det gjelder å tilrettelegge de sosial-etiske spørsmål.

EPILOG

Det etiske grunnsyn jeg har hevdet her — ved dette forsøk på å drøfte Bergprekenens betydning i den kristne etikk —, kan sammenfattes i følgende satser:

1) *Ad virkelighetssynet* (ontologiens problem):

Idet den kristne etikk som teologisk disiplin i sitt forsøk på virkelighetsorientering primært er bestemt av den kristne åpenbaring i Skriftens kerygma, kan den ikke binde seg til en på «alminnelige» menneskelige vilkår historisk gitt og immanent begrunnet filosofisk virkelighetstydning (material ontologi), altså prin-

sipielt: f. eks. hverken til en objektiv eller subjektv idealisme; eller historisk-konkret: hverken til thomistisk eller kantiansk ontologi; den kan heller ikke la seg bestemme av en vilkårlig fenomenologisk tydning, osv. Den kristne etikks virkelighetstolkning må skje ut fra den nytestamentlige tids- og frelseshistoriske oppfatning (æon- og kairos-tanken); den må ses i lyset av Kristusåpenbaringens trans-perspektiv overfor immanensen.

2) *Ad antropologien:*

Samme prinsipielle orientering bestemmer synet på mennesket: dettes muligheter må ses i lyset av kristologien og dennes forhold til skaperverket (de naturlige ordningene), dvs. de «skaper»-ordninger som (sammen med de aktuelle kulturforhold) fremdeles er erkjennbare i det åpenbaringsteologiske perspektiv (med utgangspunkt i NT) av mennesket i dets konkrete historiske situasjon.

3) *Ad «historiesynet»:*

Det overordnede synspunkt må her være det frelseshistoriske (at Gud har talt i Jesus Kristus, meddelt ved det bibelske kerygma om Ham); det eskjatologiske moment danner en viktig streng i dette kerygmas instrument (ikke hele melodien, som i den «dialektiske teologi»): Den enkelte er nå stilt i spenningsfeltet mellom de to æoner: han har mottatt frelsen i tro — men han skal virkeliggjøre budet (eller: «være fullkommen som . . .»). Dog: «Eskjatologisk» grunnholdning.

4) *Ad spørsmålet om den etiske norm:*

Det skisserte grunnsyn bevirker at de etiske satser har relasjon både til denne æons fortidige og nåtidige ideal-dannelser, idet de

a) som Bergprekenens bud går ut fra disse (som Bergprekenens bud står i forhold til den mosaiske nomos), men rommer mer, spenner videre eller «radikaliserer» lovens bokstavelige krav. Og dernest,

b) som «radikalisert nomos», er bestemt av den kommende æons vilkår og virkelighetstydning.

De teologisk etiske satser må følgelig forståes ut fra denne dobbelte relasjon: de er ikke «likeformet» med en filosofisk (moralfilosofisk) etisk norm i alminnelig forstand (f. eks. Kants moralske imperativ), fordi de forutsetter stadig, funksjonelt og realt betraktet, et bestemt virkelighetssyn (åpenbaringen i Skriftens kerygma), en bestemt gudsåpenbarer (Kristus som Sønnen), en bestemt selvbedømmelse av mennesket (ut fra evangeliets lys),

og et bestemt livssentrum (Faderen («Jesu Kristi Far»), Kristus og den Hellige Ånd — som idet de «kjennes», gir «evig liv», Joh 17, 3).

— — —

Det siste punkt: spørsmålet om «*normen*», er det viktigste i denne forbindelse; ifølge det syn som er skissert, står det stadig i forbindelse med de øvrige problemgrupper.

Som følge herav kan ikke den kristne etikk som teologisk-vitenskapelig disiplin utforme etiske normer i rasjonal-adekvat form (dvs.: som er kongruent med de eventuelle moral-filosofiske normer i en (eventuell) normativ filosofisk etikk, — tenkt som akademisk parallellfenomen).

Men den kristne etikk med dette grunnsyn søker likevel bevisst fram mot «normen» (dvs. den norm som bør gjelde i den aktuelle, «gitte» situasjon) på alternativ vis (jfr. Paulus' etiske anvisninger: 1 Kor 7; Rom 14) — *om* den kunne «gripe» denne, dvs. formulere den for sin tid, sin situasjon, sin tids mennesker: som en veiledende hjelp, en «anvisning» til rett kristen handling — etter som den i sitt utgangspunkt er grepet av Kristus (Fil 3, 12).

For den kristne etiker må også selv bli stående i det etiske spenningsfeltet mellom de to «æoner» i nytestamentlig forstand. Den primære relasjon er her forholdet til Skriften som åpenbaringens bærer.

Og derfor må vi avvise både enhver moraliserende tendens og en blott og bart repristinerende teologisk konfesjonalisme — også i etikken.

FRA KIRKE- TIL FORENINGSKIRKESYN

Av Godvin Ousland.

Den siste halvdel av det 19. århundre preges vårt kirkeliv av de frie organisasjoners framvekst. Den betydelige kristelige aktivitet som var skapt av vekkelsen, fikk sitt naturlige avløp i arbeidet for ytre- og indremisjon og andre kristelige tiltak. Den tiltok utetter i århundrets siste del til en mektig strøm ved siden av den vanlige kirkelige embetsvirksomhet. Men når denne organisasjonsvirksomhet så sin eksistensberettigelse i å ta opp de oppgaver statskirken hadde forsømt og samtidig måtte kreve full frihet overfor den, ble det ikke alltid lett å få denne organisasjonsvirksomhet passet inn som et naturlig ledd i kirkens liv. Den spenning som derved oppsto, bidro imidlertid til å kaste nytt lys over kirkens egenart og virkemåte. Kirkesynet kom i stor utstrekning til å bli influert av den stadig tiltagende organisasjonsvirksomhet og de problemer denne førte med seg, til slutt kan en tale om et nytt kirkesyn som var ganske annerledes orientert enn det som var vanlig i århundrets første halvdel. Og det er dette forhold vi her skal belyse ut fra enkelte avgjørende fakta og tendenser i utviklingen.

Det kirkesyn som var vanlig blant prestene i 1840-årene, var ikke orientert ut fra Augustana kap. VII, som sier kirken er de troendes forsamling, i hvilken Ordet forkynnes rent og sakramentene forvaltes rettelig. I hvert fall lå ikke vekten på betegnelsen «De troendes forsamling», men nærmest på den siste del av satsen. Derfor var man snarere orientert ut fra art. V: Forat vi skal komme til denne tro er det innsatt et embete med å lære evangeliet og meddele sakramentene. Den største del av geistligheten så ikke menigheten eller sakramentenes forvaltning som det primære, men embetet som en umiddelbar innstiftelse av Gud. Gud anbringer en åndelig institusjon på jorden, og frukten av denne virksomhet er kirken. Det er et kirkesyn som ga embetsinne-

haveren en myndighet tilstrekkelig til å samle alt kristelig liv innenfor kirkens murer og bevare den kirkelige enhet i menigheten. Når denne sterke side ved dette kirkesyn ikke førte til heldigere resultat i det lange løp, så hang det sammen med at styrken nettopp ble dets svakhet. Ser man det kirkelige embete som en umiddelbar innstiftelse av Gud, kommer man lett til å se på kirken som en anstalt, innbegrepet av visse ytre, guddommelige institusjoner. Denne frelsesanstalt hadde sin omfattende folkepedagogiske oppgave, derfor måtte den legge stor vekt på den rette kirkelige orden og de oppdragelsesmidler den var i besiddelse av. Men menigheten skulle bare være gjenstand for denne guddommelige pedagogi som embetet var bærer av og som var satt av Gud. Man ventet ikke noen kristelig aktivitet fra menighetenes side. Derfor var kirkens svakhet nettopp dens passivitet.

Denne kirkelige passivitet var også et resultat av kirkens rettslige stilling. I enda høyere grad enn de andre lutherske landskirker var vår kirke en *stats*kirke, og dette forhold gjorde det umulig å realisere den lutherske tanke om det alminnelige prestedømme. Alt initiativ skulle komme ovenfra. Det entusiastiske og profetiske element hadde ikke lett for å få livsrom i en kirke som ventet sine ordrer ovenfra og hos et kirkefolk som i århundrer hadde innstilt seg på denne tingenes gang. De små kretser som var vakt til kristelig liv og aktivitet, fikk ikke avløp for sin virketrang innenfor menighetens embetsmessige funksjoner, men måtte søke å skape nye organer. Den våknende misjonsinteresse ble derfor fra først av ikke menighetsmessig bestemt, men frembrakte et nytt arbeidsredskap i form av *forening*. Det norske Missionsselskab, som ble stiftet 1842, ble bygd opp på foreninger, og brakte derved inn i vår kirke en arbeidsform som i stadig større utstrekning skulle komme til å prege norsk kirkeliv i de kommende tider.

Den kirkeoppfatning vi ovenfor har skissert, finner man imidlertid ikke alltid i rendyrket form, ofte sto den under sterk innflytelse av det grundtvigianske kirkesyn. Dette regnet med kirken som samlingen av alle døpte. Det grundtvigianske kirkesyn dro hos en del prester i høykirkelig retning med den sterke betoning av sakramentene og embetet. På den annen side ble det vanlige anstalt-kirkesyn ved den grundtvigianske innflytelse noe modifisert i retning av menighetssyn. Men dette ble riktignok så vidt og rommelig at det vakte lekfolk syntes det ble en kirke uten tak, hvor de spede røster kom bort i rommet. Den konfesjonelle rommelighet ble så stor at selv katolikkene snart måtte kunne sluttes inn i «den grundtvigianske hellige alminnelige kirke».

Lengselen etter et engere samfunn innenfor det store statskirkesamfunn gjorde seg sterkt gjeldende hos de vakte leke kretser, slik som en kan se det av Det norske Missionsselskabs forhistoric og stiftelse. Men med 50-årenes vekkelse ble de troendes tall mektig økt, og trangen til et engere samfunn og arbeidsfellesskap ble noe av en livsnødvendighet. Her kom Gisle Johnson til å møte tidens trang med tanken om den *indre* menighetssamlig som han forsøkte å realisere i sitt praktiske kirkearbeid. Tanken var ingenlunde ny. Som kjent var det en lignende tanke som ga det mest karakteristiske drag i pietismens kirkeoppfatning og praksis: ecclesiola in ecclesia. Men Gisle Johnsons kirkesyn ble ikke (meget) orientert ut fra pietismen, derimot fra Luther og Augustana kap. VII. Mens pietismen var tilbøyelig til å betone det første ledd i denne artikkel «de helliges forsamling», la Johnson omtrent like stor vekt på det siste: i hvilken Ordet forkynnes rent, og sakramentenes forvaltes rettelig. Med Luther innså Johnson at kirken som åndelig størrelse ingenlunde var identisk med den ytre organiserte kirke. Tanken om det alminnelige prestedømme behersket ham som Luther. På den annen side visste begge at kirken som organisert samfunn trenger et embete til å forvalte ord og sakramenter. Men selv om kirken overdrar dette verv til dertil kalte tjenere, så utelukker ikke dette at de sanne menighetslemmer også har plikt og rett til å arbeide på menighetens oppbyggelse. Derfor ville Luther ha en indre menighetssamling innenfor det større organiserte kirkesamfunn. Det var faktisk det samme biskop Grimelund etter tysk påvirkning kalte «den indre menighetskjerne». Men Luthers tanke var ingenlunde at denne skulle isolere seg, men nettopp virke til å aktivisere kirken. Slik var forholdet også hos Gisle Johnson. Hans interesse for den indre menighetskjerne ble av mange prester oppfattet som en pietistisk og ukirkelig tendens. Men tanken om å danne et engere samfunn innen kirken behøver ingenlunde å stri mot sann kirkelighet. Ukirkelighet er der først når et slikt engere samfunn konsoliderer seg for å isolere seg og være seg selv nok. Men hvis tanken om et engere samfunn bare er et uttrykk for trangen til å aktivisere kirken eller mer bevisst et ledd i planen for en slik aktivisering, så kan vi ikke tale om ukirkelighet, men tvert imot om sann kirkelighet.

Og hos Gisle Johnson var nettopp den indre menighetssamling et bevisst ledd i hans plan for å aktivisere menighetene. Den skulle gjøre menighetene så aktive at disse kunne gi vilkår for framvokst av de kirkelige reformer som måtte til for å selvstendig-

gjøre kirken, så den mer kunne svare til sin idé, og så man kunne dra det rette skille mellom det kirkelige og verdslige regimente slik som dette trekkes opp i Augustana kap. 28.

Tanken om å virkeliggjøre det alminnelige prestedømme og skape en indre menighetskjerne skulle i siste halvdel av forrige århundre ha de beste muligheter på grunn av de demokratiske tendenser i tiden. Formannskapsloven og konventikkelplakatens opphevelse var begynnelsen til en stadig fortsatt demokratisk utvikling. Imidlertid kom «Det norske Missionsselskab» først til å nyte fordel av denne situasjon. Da dette selskap forsøkte å samle den spredte misjonsvirksomhet til et landsomfattende selskap, støtte det sammen med den såkalte Christiania-Komité (tre professorer og pastor Wexels), som ville aktivisere *kirken* til misjonsinnsats med sikte på å sende ut cand. H. Schreuder, «som Missionair fra den norske Kirke», så han kunne ta sitt arbeid opp «i den norske Kirkes navn». Den del av kirken komitéen hadde kontakt med, var geistligheten, mens selskapet overveiende representerte lekfolket, selv om formannen var prest og en mindre del prester gikk inn for arbeidet. Selskapet ville gjerne ha bedre kontakt med kirken fordi det var mange distrikter i landet hvor det ikke fantes foreninger eller misjonsvenner. Det sendte derfor en beretning om Selskapets tilblivelse og oppgaver i nåtiden, hvori det pekes på at dets ønske er å fremkalle «en mere omgribende Missionsvirksomhed fra den Norske Kirkes Side». Schreuders utsendelse var noe alle landets misjonsfolk kunne gå sammen om, og det «almindelige Norske Missionsselskab» var «et Centralpunct for Kirke-Livets Virken hos os i denne Retning». Ut fra denne tankegang oppnådde selskapet kontakt med kirken og antok seg Schreuders misjon. Men Schreuders høykirkelige oppfatning av kirken som var påvirket av grundtvigianismen, sammen med Christiania-komitéens syn, bevirket nå at Schreuder så seg som den norske statskirkes misjonær. Denne hans oppfatning ble enda mer styrket da kirken tillot ham å bli ordinert, som han sa «overensstemmende med de bestaaende statskirkelige Forhold». Det var en ganske påfallende uklarhet i Schreuders kirkebegrep: han maktet ikke å skille mellom kirken som en åndelig størrelse og den organiserte kirke, i dette tilfelle den norske statskirke. Som offisiell institusjon har den norske kirke aldri påtatt seg å drive misjon, skjønt noen høykirkelige så sent som i 80-årene enda ønsket å legge denne oppgave inn under embetet. Den ordinasjon kirken meddelte, var en «aandelig Velsignelse» som ga ordinanden «en fast Kirkegrunn» å stå på i sitt virke, og som Schreuder selv-

sagt vurderte høyt. Men den ble ikke meddelt av kirken som statskirke, men av kirken som sådan, den hellige alminnelige evangelisk-lutherske kirke.

Den samme sondring mellom kirken som statsinstitusjon og åndelig størrelse ble aktuell da selskapet hadde opprettet sin misjonsskole og søkte om å få elevene derfra ordinert til misjonsprester. Det teologiske fakultet så klart at dette ikke var en statssak, men en kirkesak, og departementets konsulenter festet seg særlig ved det brudd på vanlig statskirkelig orden en slik ordinasjon medførte, og at man i ansøkningen hadde søkt om at elevene skulle bli «udsendte af og fra den *norske Statskirke*». Professor Kaurin ga senere en forklaring på fakultetets innstilling i saken. Som biskop i statskirken kunne ikke denne meddele noen myndighet utenfor norsk område. Men som prest hadde han ved sin ordinasjon fått «en almindelig kirkelig Myndighed» og i kraft av denne kunne han ordinere utenfor sitt statsembetes område. Følgelig var det ikke noe til hinder for at andre ordinerte prester foretok ordinasjon av misjonærene til misjonsprester. Departementet pekte på at det nok kunne gis dispensasjon fra de vanlige regler for ordinasjon, som f. eks. i tilfellet Schreuder, og det kunne være en mulighet for å ordinere folk uten embetseksamen når det ikke gjaldt embete i staten, men departementet fant at en godkjennelse av misjonselevene som prester ville være å «etablere en ny og vedvarende Institution i Staten», og hertil krevdes lovforandring.

De problemer misjonsarbeidet skapte, førte således både stat og kirke til en besinnelse på sin egenart og klarnet de noe uklare statskirkelige begreper. Det var uten tvil et gode både for kirken og selskapet at de første 20 år ble «det geistlige regimentes tid». Det var riktignok en tiltagende opposisjon fra lege kretser, særlig brødremenigheten og Lammers. Lammers meldte skiensforeningen ut fordi misjonen etter hvert som den vant i utbredelse «synes at nærme sig mere og mere til at blive en Kirkesag, under vor saakaldte Kirkes nærværende Forfatning». Men hovedstyret svarte at det ikke «paa nogen Maade ville virke for, at vor Mission blev en Statskirkesag». På den annen side var det også tendenser i motsatt leid. 1854 gjorde Fredrikshald misjonsforening etter forslag av den grundtvigianske presten, Wille, vedtak om å løse foreningen opp i den hensikt «at bringe Missionssagen mere hen til en Menighedsvirksomhed». Spørsmålet ble nå om Fredrikshald menighets misjonsvirksomhet skulle regnes for å høre under det «Norske Missionsselskab» eller ikke. Grunnreglene bestemte at Selskapet

skulle bestå av foreninger og deres representanter møte ved generalforsamlingene. På generalforsamlingen i Christiania 1855 kom saken opp til behandling. Hensynet til grunnreglene ble avgjørende, og man vedtok et forslag av lektor Johnson som presiserte at man ville oppta Fredrikshalds misjonsvenner «saasnart de erklære at have oprettet en Forening». Men saken var ikke dermed ferdig. Så sent som 1864 ble den behandlet på generalforsamlingen i Bergen og ga anledning til den mest levende debatt på møtet. Hovedstyret hadde ikke funnet å kunne anbefale fredrikshaldensernes opptagelse. Men det var sterk stemning i generalforsamlingen for å få dem opptatt i selskapet. Det ble foreslått to veier. Den ene var å anerkjenne haldenserne som forening til tross for at de selv nektet for å være det, og så oppta dem i Selskapet uten forandring i grunnreglene. På den måten kunne man søke å gjøre forskjellen i syn minst mulig. Og man erkjente da at det ikke var noen dypere prinsipiell uenighet til stede. Den annen var å forandre grunnreglenes § 1 slik at misjonsvenner kunne bli opptatt uten å danne noen forening. Man anførte for denne oppfatning følgende: Misjonsselskapets virkemåte hittil ved å stifte foreninger innen menighetene kunne visstnok ingenlunde dadles, da denne måte å begynne på hadde vært den eneste mulige så lenge sansen for denne kirkegjerning ennå ikke var våknet i våre meigheter. Men nå var tiden kommet til å forlate denne ordning og la misjonen opphøre å være en foreningssak og bli en menighetssak, en kirkesak. Dette syn fant dog ingen sympati i forsamlingen. Man innvendte at fredrikshaldenserne selv var trådt ut av Selskapet, idet de erklærte seg imot Selskapets grunnregler og indirekte og direkte hadde betegnet dets virkemåte for ukirkelig. De kunne ikke opptas som forening, så lenge de selv av prinsipp var imot foreningsvirksomheten. Kun to løsninger var mulig. Enten ikke å oppta dem, eller forandring i Selskapets grunnregler. Hva der skilte var ikke bare en form eller et navn, men begrepet om hva der var kirkelig. Misjonen var en kirkesak og måtte være kirkelig. Men man måtte skjelne mellom kirken som de troendes samfunn, den usynlige kirke, kirken i egentlig forstand, og kirken som det synlige, organiserte, ytre kirkesamfunn. Misjonsselskapet hadde aldri vært båret av den ytre kirkeorganisasjon, i den forstand hadde misjonen aldri vært kirkelig. Den var båret av de troendes frie tilslutning. Disse hadde ved å tegne seg som medlemmer av en forening og yte bidrag erklært også å ville delta i denne kirkegjerning. Det kirkelige lå ikke i underordningen under den ytre kirkelige organisasjon, men i den rene lære. I denne forstand

hadde misjonsselskapet alltid vært kirkelig. Konsekvensen av fredrikshaldensernes oppfatning ville være at misjonen som en ytre kirkesak kom til å høre under prost, biskop og kirkedepartement. Når fredrikshaldenserne var mot foreningssystem med navnefortegnelse, så var det fordi de fant dette i strid med sin oppfatning av misjonen som et menighetsanliggende. Generalforsamlingen vedtok dog å gi fredrikshaldenserne adgang på følgende måte: «Under Forutsætning af, at Missionsvennerne paa Fredrikshald ikke betragte Selskabets Virkemaade for ukirkelig og ej stille sig mod dets Grundregler, tilstedes dem Adgang til at lade sig repræsentere ved Selskabets Møder.»

En slik konfrontasjon av kirke og misjonsforening måtte gjøre begge mer klar over sin egenart. Kirken som statsinstitusjon kunne slett ikke løse de kristelige oppgaver i tiden når ikke engang menigheten var moden til det. Det nye arbeidsmiddel, foreningen, var en nødvendig arbeidsform i pakt med den demokratiske strømning i tiden. Foreningen hadde sin berettigelse så lenge menighetene var så lite effektive til kristelig innsats. Prestene som var engasjert i Selskapet, innså virkelig dette, men neppe noen så klart som sekretær Chr. Dons. Han understreker at misjonen er en plikt for «Kirken, for menigheden», og dermed tenker han nærmest på «Menighedssamfundet». Foreningene er nødvendige, men bør dog ikke opptre som selvstendige organisasjoner skilt ut fra kirken mer enn høyst nødvendig. Men ved å «drive en indre Mission for Missionssagen selv» i kirken bør de ta sikte på med tiden å «kunne gaa op i det almindelige Kirkesamfund». Imidlertid stiller statskirkeordningen så mange hindringer i veien for det kirkelige livs frie utvikling at misjonen aldri kan bli statskirkens sak. Derfor bør et misjonsselskap under statskirkelige forhold beholde «sin selvstændige Organisation».

Dette standpunkt er i høy grad influert av Gisle Johnsons stilling til de praktiske kirkespørsmål. Johnson innså at misjonssansen i menighetene ennå ikke var så rik at man kunne unngå en foreningsorganisasjon. Men når det gjaldt indremisjonen var forholdet et annet. Indremisjonen var jo et direkte resultat av vekkelsen og ennå i sin begynnelse, så her måtte det være mulighet for en menighetsmessig innordning i menighetens arbeidsliv, slik at indremisjonen som en nødsforanstaltning en gang kunne overflødiggjøre seg selv. Derfor kunne han forlange at fredrikshaldenserne skulle gå inn i Missionsselskabet som forening, ikke som menighet, og samtidig motsette seg enhver samlende (lands)-organisasjon av indremisjonsforeningene. Han innrømmet at det

Norske Missionsselskabs forbilde kunne legge en slik ordning nær, men man ville forsøke å unngå endog skinnet av å danne en kirke i kirken. For Johnson var det fra først av ikke noen prinsipiell forskjell på den indre menighetskjerne og indremisjonen. Det gjaldt bare å komme i gang, og da kunne en forening være tjenlig til å vekke initiativ og aktivitet. *Men hans foreningsarbeid er menighetsmessig orientert,* derfor sier han i sin store programtale om indremisjonen: «Det naturligste og ønskeligste ville det vistnok være at Præsten, Menighedens Hyrde, ogsaa her gik i Spidsen, saa at den hele Gjerning i ham havde baade sit Udgangspunkt og sitt ledende Middelpunkt.» Den indre menighetskjerne kunne realiseres ved at presten samlet skikkede menighetslemmer og aktiviserte dem så det med tiden ble et grunnlag for menighetsråd. Og den kunne også virkeliggjøres ved indremisjonsforeningens innsats i menigheten. Hele sitt liv arbeidet Johnson for å realisere denne viktige menighetssak. Så sent som 1887 kritiserte han regjeringen Sverdrups forslag til lov om menighetsråd og menighetsmøter nettopp ut fra det syn at den viktigste oppgave ikke var den utvortes representative, men det indre arbeidet for menighetens kristelige oppbyggelse. Menighetsrådet hadde et stort arbeidsfelt i alt som gikk inn under indre misjon. Det var den indre menighetskjerne han ville ha utvidet og aktivisert. Og han tenker så menighetsmessig om saken at det ikke faller ham inn å stille menighetsrådets og indremisjonens oppgave opp mot hinannen, eller anvise hver sitt virkefelt. Men et landsomfattende selskap ville Gisle Johnson ikke gå med på å danne fordi det lett kunne bli en kirke i kirken og hindre den kristelige lekmannsaktivitet fra å ledes inn i lokalmenighetens liv. Et landsomfattende selskap ville lett føre til en viss innkapsling av lekmannsaktiviteten slik at denne kom til å føre sitt selvstendige liv innenfor organisasjonen. Dette ville svekke både kirke og indremisjon. Det Gisle Johnson ville var nettopp at den indre menighetskjerne skulle skape vilkår for framvokst av de nødvendige kirkelige reformer som måtte til for å selvstendiggjøre kirken. På den annen side skulle den større kirkelige selvstendighet gi bedre vilkår for det kristelige og kirkelige livs frie utvikling.

Men Gisle Johnson fikk oppleve det samme som Luther: han manglet folk til å få satt tanken om den indre menighetssamling ut i livet på effektiv vis. Reformarbeidet ble uten resultat og gled etter 1869 ut av aktiv politikk. Man hadde ikke annet enn det private initiativ å regne med, og forat dette ikke skulle bli altfor spredt fektning var det ingen annen utvei for Lutherstiftelsen

heller, enn å bygge organisasjonen opp på foreninger. Dermed gikk utvikligen også for indremisjonen smått og sikkert i retning av et landsomfattende selskap. Og denne utvikling kunne selv en professor Johnson ikke stanse, særlig fordi den gikk hånd i hånd med kravet om lekmannsprekenens frihet og rett.

Allerede på Missionsselskabets generalforsamling i Christiansand 1867 var dette krav kommet fram i et forslag om forkynnelsen på misjonsmarken: «Til Guds Ords offentlige Forkyndelse paa Misjonsmarken anvendes *alle de Naadegaver* Herren vor Gud dertil meddeler Menigheden.» Forslaget var et konsentrert uttrykk for det nye kirkelige syn som holdt på å arbeide seg fram: Det alminnelige prestedømme virkeliggjøres så alle kristne som har nådegaver til det, også har rett til å forkynne Guds ord. Og i slutten av 70-årene konstaterte Ny Luthersk Kirketidende at det over hele landet gikk en sterk bevegelse for å ta alle menighetens nådegaver i bruk, også med sikte på forkynnergjerningen. Det var den nye lavkirkelige kirkeoppfatning som bar denne bevegelse: embetet var ikke det primære, men menigheten. Og de gaver Gud hadde gitt denne, skulle frigjøres og tas i bruk.

Følgelig måtte dette syn tørne sammen med det høykirkelige innenfor kirken som fremdeles gjorde seg sterkt gjeldende og senere hadde et samlingspunkt i Luthersk Ugeskrift og kretsen om det. Når embetet var det primære innstiftet av Gud, så måtte det selvsagt være den ordnende instans i den menighetsvirkelighet som forelå. Men det var ikke alltid lett å få det frie kristelige liv passet inn i den kirkelige orden. Departementet måtte således ta seg av kallskapellan Oftedals virksomhet utenfor sitt prestekalls grenser, og henvise til bestemmelsen i norsk lov om at ingen prest må «bevare seg med en annens kall, enten med gudstjeneste, likpreken, eller i andre måter uten at det skjer etter den rette sokneprests begjæring og med hans vilje eller biskopens befaling.» Departementet mente at tilføyelsen «eller i andre måter» var gjort så omfattende at et regelmessig oppbyggelsesarbeid i fremmed menighet måtte komme inn under det. Faren var at en slik virksomhet ville virke oppløsende på menigheten og gripe forstyrrende inn i forholdet mellom menigheten og den rettelig kalte prest. I den følgende tid finnes flere angrep på prester som taler misjonens sak i et fremmed prestegjeld uten å være kalt av biskop eller sokneprest. Det hjelper ikke om de er kalt av misjonsselskapets kretsstyrer da disse ikke har noen rett til å kalle predikanter til slik virksomhet. Verst ble bruddet på den kirkelige orden når prester opptrer fritt utenfor sitt embetsområde. Men også Misjons-

selskapet ved sin emissærvirksomhet griper inn i en gjerning som etter rettmessige kirkelige hensyn bør være forbeholdt det kirkelige embete. Den virksomhet emissærene utøver, «bestaar vesentlig i Forkyndelse af Guds Ord for at indskjærpe en almen kristelig Pligt», men også den bør skje ved embetet. Ut fra dette syn var det at Luthersk Ugeskrift foreslo kirkelig organisering av lekmannsvirksomheten. Etter dette forslag skulle lekmannen prøves av biskopen, og når sokneprestens uttalelse forelå kunne så biskopen beskikke ham til å være sin sokneprests rettelig kalte medhjelper også ved Ordets forkynnelse. Denne ordning ville i sin konsekvens drive lekmannsvirksomheten inn i embetet og således gjenopprette den kirkelige enhet som karakteriserte tiden før misjonsforeningenes framvekst. Men på den annen side ville det kvele det frie private initiativ fra kristenfolkets side som var det viktigste resultat av utviklingen siden misjonssakens demringstid. Og det ville også ha forkludret den distinksjon som misjonsarbeidet hadde ført fram til mellom kirken som statsorganisasjon og åndelig størrelse.

Forslaget ble da også møtt med en bredside fra det lavkirkelig innstilte lekfolk like fra Misjonsselskapet til de bergenske reformvenner (Vestlendingene) og den radikale lekmannsbevegelse. Misjonsselskapet hadde tidligere fått oppleve at det høykirkelige syn representert ved misjonsbispen Schreuder ikke førte fram i det praktiske misjonsarbeid på misjonsmarken. Det kirkesyn Misjonsselskapet representerte, gikk ut fra menigheten som det grunnleggende begrep, men betonte samtidig at det var «en organisk Eenhed mellom Embedet og den Menighet, fra hvilken det er udgaaet», altså et luthersk syn ut fra Augustana VII. Etter dette syn ble selskapets fremtidige kurs stukket ut. Det førte til brudd med Schreuder og hans hierarkiske tendenser og grunnla det kirkelige demokrati i Selskapet som alltid siden har preget dets arbeid, hjemme og ute. Misjonsselskapet måtte derfor ta avstand fra alle forsøk på å legge de menighetsmessige funksjoner som misjonsarbeid og lekmannspreken inn under embetet, selv om det la sitt arbeid så nær opp til kirkens praksis som mulig.

Heller ikke Gisle Johnson torde ta konsekvensen av et slikt standpunkt, men på den annen side våget han ikke å slippe lekmannsprekenen løs på grunn av sin fortolkning av Augustana art. 14. Han mente som kjent at den oppgaven å lære på menighetens vegne bare tilkom presten, som den rettelig kalte tjener. Men en stadig voksende opposisjon innenfor Lutherstiftelsen delte ikke dette Johnsons syn og arbeidet for den frie lekmannspreken.

Denne opposisjon som var i pakt med tidens utvikling i demokratisk leid, førte til slutt i 1891 til at Johnson la ned sitt formannsverv i Lutherstiftelsen, og denne organisasjon skiftet karakter idet den tok opp lekmannsprekenen på sitt program og ble et moderne indremisjonsselskap under nytt navn (1892—93).

Men det var også en fraksjon innenfor norsk kirkeliv og politikk som var enda mer lavkirkelig enn Missionsselskabet og Lutherstiftelsen og som til dels utgjorde det utpreget demokratiske element i disse organisasjoner, de såkalte bergenske reformvenner eller vestlendingene. Disse hevdet sterkt enkeltmenighetens autonomitet. I stedmenigheten hviler opprinnelig alle kirkelige rettigheter. At så må være følger simpelthen av kirkens vesen. Kirken er samlingen av de troende. «Hvorsomhelst der findes troende Mennesker, der er derfor Kirken; men hvor Kirken er, der er ogsaa den Kirkelige Myndighed. Har ti, tyve, hundre Kristne samlet sig om Naademidlerne til en Menighed, da har de al den Ret, som efter Guds Ord tilkommer Kirken.» Ut fra dette syn la man særlig vekt på å utnytte nådegavene i menighetene og skape de kirkelige reformer som måtte til for å selvstendiggjøre menighetene. Når det fra konservativt høykirkelig hold ble klaget over at «den kirkelige Bevidstheds Gjenopvaagnen ikke har holdt Skridt med den kristelige Bevidstheds Vækkelse», så innvendte reformvennene at nettopp mangelen på menighetsfrihet vanskeliggjorde utviklingen av kirkelig selvbevissthet. Deres organ Ny Luthersk Kirketidende skriver 1877: «Vi tror ikke på nogen stærk kirkelig Bevidsthed i en Statskirke med umyndige Menigheder, ligesaalidt som vi tror på nogen stærk Borgeraand i et Statssamfund, hvori Friheden er udslukket.» Likesom demokratiet var nødvendig i staten var det også i menigheten. Derfor ønsket man å løse på den sterke sentralisering innenfor statskirken og la menighetene ved menighetsråd og menighetsmøter ta de viktigste avgjørelser innenfor stedmenigheten (som prestevalg o. l.).

Den politiske og sosiologiske utvikling kom i høy grad til å prege de bergenske reformvenneners kirkelige innstilling og syn. Men enda mer gjelder dette *den radikale lekmannsbevegelse*. For en del henger denne sammen med reformvennenes kirkeoppfatning. Fra deres syn på enkeltmenigheten som det primære og kirkens tilblivelse ut fra stedmenigheten går utvilsomt en linje til det radikale lekmannssyn, som regnet med at kirken er der en flokk troende samles om Ordet. Sakramentene ble i denne sammenheng helt undervurdert. Til denne undervurdering av disse nådemidler bidro den tiltagende reformerte innflytelse mektig

etter hvert som man nærmer seg århundreskiftet. Den sterke innflytelse fra svensk kirkeliv, særlig fra Rosenius og nyevangelismen, førte til atskillig vekkelse hos oss i mindre kretser, og disse fikk som regel en radikal kirkelig innstilling eller en rent ut frikirkelig.

Men hertil kom også et sosiologisk moment til å gjøre seg gjeldende: kampen mellom embets- og kjøpmannsaristokratiet på den ene siden og bønder og småborgere på den annen. Etter hvert som den siste befolkningsklasse ble mer selvstendig førte det til et visst skille mellom disse to lag i befolkningen også når det gjaldt kristelige og kirkelige forhold. Gisle Johnson har med vemod sett på den avstand som etterhånden oppsto. Allerede på indremisjonsmøtet i Drammen 1875 måtte Johnson konstatere at det var blitt en kløft i folket. Når man talte om kristeligsinnede tenktes ofte på folk av en viss stand eller et visst dannelsestrinn. Embetsmanns- og kjøpmannsklassen ble sett på med mistro. Og særlig prestene. Men en bonde eller håndverker hadde mye lettere for å komme med i det kristne samfunn. Denne utvikling som gjorde seg stadig sterkere gjeldende i århundrets siste fjerdepart, førte dels til brudd med kirken for en del små vakte kretsers vedkommende, dels til en radikal understrøm i de store selskaper (Misjonsselskapet og Indremisjonen), og dels ga den vekstvilkår for radikalere nydannelser, da denne bevegelse ikke lenger kunne rommes av de gamle selskaper.

På grunn av nødsprinsippet hadde det ikke lykkes å samle all indremisjonsvirksomhet i ett selskap. Og da Indremisjonsselskapet i 90-årene la om sin virksomhet, var det for sent. Den prinsipielt forskjellige innstilling overfor kirken gjorde seg sterkere gjeldende. En overveiende del av Vestlandet og en liten flokk indremisjonsvenner fra Østlandet fant sin åndelige tilknytning til det nydannede selskap: Det Vestlandske Indremisjonsforbund. Allerede før var det foregått en deling innenfor det Norske Missionsselskab. Da interessen for Chinamisjonen vokste fram innenfor Misjonsselskapet og dette nektet å ta opp denne arbeidsgren, førte dette til dannelsen av et nytt selskap 1890, fra 1891 kalt: Det norsk-lutherske Kinamissionsforbund. Da sammenslutning ikke lyktes fortsatte begge selskaper, Misjonsselskapet etter den gamle demokratisk-kirkelige linje, mens Kinamisjonen staket ut en ny kurs i det frivillige arbeid her hjemme. Den ga avkall på all hjelp fra det kirkelige embete, men utfoldet ellers sitt intense vekkelses- og opplysningsarbeid i ly av det menighetsmessige liv i menighetene. I denne sterke brytningstid trådte dets kirkelige holdning klarere fram. Det viste seg snart at den ytterst lavkirkelige eller

«radikale» fløy var den sterkeste i Forbundet. Og den bestemte kursen i alle saker hvor de kirkelige skillelinjer måtte trekkes klart opp: ordinasjons- og ritualsaken. Lederne sto i skarp opposisjon til det kirkelige syn innenfor Misjonsselskapet, «Præstemissionen», som det gjerne ble kalt fordi man mente at lekfolk ikke fikk utfolde sine nådegaver innenfor Selskapet. Det radikale syn innenfor Kinamisjonsforbundet gjorde seg så sterkt gjeldende at den mer kirkelige minoritet måtte trekke seg tilbake fra ledelsen, og den radikale majoritet kom til å bestemme Forbundets kirkelige holdning. Selv om man ble stående i statskirken, så anerkjente man ikke embetet som noen ordnende instans, men gikk ut fra kristenflokkens rett til selv å bestemme de organisasjonsmessige former. Ved de kirkelige oppgjørssaker som ordinasjon og dåpsritual sa man seg løs fra den norske kirke både som institusjon og som en åndelig størrelse: samlingen av alle troende. Den radikale fløy betonte sterkt at Forbundets misjonærer var utsendt av *en del misjonsvenner* innenfor statskirken, og da var det både bibelsk og naturlig at de ble innvidd av tillitsmenn for den flokken som har gitt dem kall og sendt dem ut.

Forholdet er altså her at en forening med et bestemt arbeidsformål antar noe av en kirkes karakter: en foreningskirke. Det var det frikirkelige syn sammen med den sterke menighetstrang som førte til denne organisasjonsform. Den teoretiske utformning av det kirkesyn som bar bevegelsen, er ingenlunde enstydig, men man gikk i hvert fall ut fra at hvor en del kristne kommer sammen til oppbyggelse og arbeid for Guds rikes fremme, der er prinsipielt alle de rettigheter som hører kirken til, også forvaltningen av nådemidlene. Dette syn deltes også stort sett av Det vestlandske Indremissonsforbund.

Foreningen er dermed ikke bare blitt et arbeidsfellesskap for et bestemt kristelig formål, men har fått noe av kirkens karakter. Og når det viktigste reformkrav i Den norske kirke, menighetsråd, ikke var blitt realisert, manglet kirken et menighetsmessig organ til å koordinere den tiltagende foreningsvirksomhet, og de frie organisasjoner måtte føre en mer isolert og selvstendig tilværelse. Og da misjonsselskapene etter hvert selv kalte sine arbeidere og fikk sine egne institusjoner til utdannelse av disse, fikk man nok et bevis på at misjonen ikke var statskirkens sak. Staten tilhører riket av denne verden og må innrette seg etter hensiktsmessighetsprinsippet. Guds rike er ikke av denne verden og kjenner bare kjærligheten som dominerende faktor i sitt liv. Derfor sprenger også misjonen statskirkens ramme. Misjonen utvider den åndelige

horisont og skaper et overnasjonalt kirkesyn i pakt med det kristne verdenssyn: riket som skal komme og bli stående i evighet. Dette utvidede «overnasjonale» kirkesyn er ytterst verdifullt når det gjelder å bringe dybde og perspektiv inn i stedmenighetens liv. Men det må være et visst samspill mellom dette og sansen for den konkrete arbeidende menighet. Når foreningene antok noe av kirkens karakter, så glemte de til dels at de sto i en større sammenheng: menigheten som samlingen av alle troende og alle arbeidsgrupper. Denne utvikling forutså Gisle Johnson, derfor talte han om at det alminnelige større kirkesamfunn burde være det samlende, altså en tanke som synes å stå i strid med tanken om den indre menighetskjerne. Han visste at foreningen lett kunne konsolidere seg for å være seg selv nok, og således utvikle seg i ukirkelig leid. Og da denne tendens alltid vil være til stede trenges en besinnelse på det felles kirkelige i den konkrete menighet.

Den indre menighetskjerne som statskirken ikke kunne realisere, er i virkeligheten blitt det av misjonsforeningene. Og hvis organisasjonene og foreningene bare har syn for den hele menighetssammenheng de står i og ønsker å aktivisere denne, kan deres arbeid sies å være kirkelig. Men konsoliderer de seg for å være seg selv nok, er organisasjonen blitt «kirke».

GUD MOT GUD

ET APROPOS TIL REKTOR CARL FR. WISLØFFS ARTIKKEL I T. T. K. 1950, S. 169 FF.

Av Thorleif Boman.

I sitt foredrag «Kristi kamp og seier som motiv i forkynnelsen» opponerer Wisløff med rette mot Auléns såkalte klassiske forsoningsmotiv som vil se forsoningen som en kamp mot fordervelsesmaktene: synden, døden, Satan og loven. Jeg er enig i at det i og for seg viktige kamp- og seiermotiv ikke har noe med *forsoning* å gjøre. For så vidt stiller jeg meg mer kritisk til det klassiske *forsoningsmotiv* enn Wisløff gjør, for selv han mener at forsoningen er en kamp og seier, men at de kjempende ikke er Gud mot Satan, men Gud mot Gud. Jeg ser bort fra at det av Wisløff siterte Luther-ord ikke taler om noen kamp «Gud mot Gud», men om en kollisjon mellom forbannelsen og velsignelsen. Jeg bortser også fra at heller ikke vår bibel kjenner noen kamp og seier «Gud mot Gud», uten i den betydning at den sanne Gud kjemper mot en falsk Gud, for eksempel mot Baal, og seirer. Det sannhetsmoment som blir tilbake i Wisløffs resonnement — som han for øvrig har fra Erlanger-teologien — og som hos oss allerede ble referert i biskop Otto Jensens doktoravhandling om forsoningen, er viktig nok og både bibelsk og luthersk. Jeg tror det kan være av betydning at den bibelske tanke om en spenning i Gud som blir utjevnet ved begivenheter på jorden, blir utdypet noe mer. Jeg ber derfor om plass til noen bemerkninger.

Det vil i slike tilfelle være gunstig å finne det gammeltestamentlige grunnlag for det nytestamentlige budskap. Et slikt har vi i Jobs bok. Her har vi både en kamp «Gud mot Gud» og en spenning i Gud; for i dialogene utkjempes det en kamp mellom Jobs gudstro og vennenes gudstro, og til tross for at Job i stridens hete lar seg henrive til upassende for ikke å si blasfemiske uttrykk, er det dog han som har rett og vennene som har gitt et falsk bilde av Gud, Job 42, 7.

Men foruten motsetningen mellom den sanne Gud som Job kjenner, og den falske Gud som vennene doserer, er det en motsetning innenfor Gud selv slik som Job har lært ham å kjenne i sitt liv: Den gode Gud som overøste ham med sine gaver, og den forferdelige Gud som hjemsøkte ham med sine plager. Job løser problemet praktisk ved å ta imot det onde av *Gud,* liksom han før hadde tatt imot det gode, uten å forstå og gjennomskue Guds handlemåte. Men leserne som har fått lov å se det som er foregått i den transcendente verden, skjønner det. Gud, Jahve, er god. Men Satan har anklaget Job for egoisme i sitt gudsforhold, og han godtar ikke Jahves ord om at Job er den rettferdigste mann på jorden. Den eneste måte hvorpå Job, og for så vidt også Jahve, kan rettferdiggjøres, er ved at Jobs gudsfrykt settes på den hårdeste prøve, og det skjer så.

Det er interessant at den gode Gud, som leseren kjenner, alltid kalles Jahve, mens Jobs uransakelige Gud kalles med fellessemittiske navn Elohim, Eloah osv. med unntagelse av 1, 21 som enten er føyd til på dette sted eller hører hjemme i kapitel 42 etterat Jahve har åpenbart seg for ham.

Forfatteren av Jobs bok har på en genial måte fått uttrykt spenningen i Guds vesen uten å miste enheten. Der er en eiendommelig dualisme mellom Jahve og Satan, men monismen er det overordnede. Den kommer fram både i Jobs gudstro (for *han* kjenner ikke Satan og hans anklager) og i dikterens og leserens egen gudstro, for de vet at Satan ikke kan gå lenger enn Jahve tillater, og at Satan derfor er i Jahves vold og makt. Jahve er derfor til syvende og sist, om enn indirekte, ansvarlig for Satans handlinger.

Skulle vi oversette Jobsbokens tale til vår tenkning, finner jeg ikke bedre uttrykk enn Luthers sondring mellom Deus revelatus og Deus absconditus (hvor absconditus ikke betyr at Gud er ukjent, han er tvert imot meget kjent, for det er den Gud alle mennesker kjenner, men at hans *godhet* er *skjult*) og mellom hans parallelle sondring mellom Guds eget verk og hans fremmede verk, opus proprium og opus alienum.

Job består prøven med glans, og dermed er både Job rettferdiggjort, Jahves sanndruhet bevist og Satans anklager avsløret som falske. Den siste går derfor ut av fortellingen; heller ikke i epilogen hører vi noe mer til ham.

Vi ser altså hvordan troen, når den tar et siste utsyn over tilværelsen som helhet, på en eller annen måte må tillegge Gud ansvaret også for det forferdelige som finnes i verden. Den Gud

som Job kjenner, rommer både Jahve og Satan. Den Gud Luther kjenner, rommer både Deus revelatus pluss noe som gjør ham til Deus absconditus. Enhver som kjenner Luther, vet at dette «noe» rommer nettopp det som Satan står for i Jobs bok: anklagen mot oss for våre synder (og den er dessverre ikke uberettiget som den var i tilfellet Job), rettferdig straff, og dertil uforklarlig lidelse.

Altså for så vidt som Satan opptrer som oppdagelsesbetjent, anklager og straffeeksekutør, som i Jobs bok, utfører han handlinger, som den troende like godt kan og må tillegge Gud; selv om den troende som har lært å kjenne Guds kjærlighet i Kristus, må betegne disse handlinger som Guds *fremmede* verk. Det er samme tanke utført på to forskjellige måter.

Det er for så vidt helt i sin orden at 1. Peters brev snart ser Gud, snart ser djevelen som opphavet til de lidelser som er kommet over de kristne. Jeg er derfor uenig med Knopf og Noack (Satanas og soteria, s. 104) i at vi i 1 Pet 5, 8 og 6 og Jak 4, 7—8 har to helt forskjellige betraktningsmåter som står uformidlet ved siden av hinannen.

Om den for oss mennesker ubegripelige spenning i Guds vesen leser vi også i Gen 22: Gud prøver Abrahams lydighet, som han i Jobs bok prøver Jobs tro. Det ville ikke forandre fortellingens innhold og poeng det ringeste om vi tenkte oss et opptrinn i himmelen svarende til det vi leser i Jobs bok, hvor Satan da eventuelt anklager Abraham for at hans lydighet bare skyldtes klok beregning: «Befal ham å ofre sin sønn, så skal du se at han nekter deg lydighet!» Likheten med tankegangen i Jobs bok kommer også fram på den måten at Gud kalles Elohim så lenge og for så vidt han befaler Abraham å ofre sin sønn, men Jahve fra det øyeblikk og for så vidt han befaler ham å ikke legge sin hånd på Isak.

En lignende spenning i Guds vesen er også i Jonaboken uttrykt ved en veksling av navnene Jahve og Elohim, NTT 1936, s. 159 ff.

Også Jesus, og særlig han, må ha fastholdt begge synspunkter samtidig, for på den ene side betegner han jødenes forestående avlivelse av ham som en forferdelig synd, ja som rovmord, Lk 20, 14, altså som en handling voldt av Satan, på den annen side tar han i Getsemane imot lidelsens kalk av sin Fader, som altså står bak og over Satan og har ham i sin hånd.

Begge synspunkter har vi også i Lk 22, 31, som ifølge Lyder Brun, Lukasevangeliet, s. 533, forutsetter en lignende situasjon som den vi har i Jobs bok 1—2: Satan utber seg Peter og de andre disiplene for å sikte dem som hvete, men Jesus ba for dem. Satan

trer altså fram for Gud og utber seg eller krever å få sette Peter og de andre disipler på troens prøve; det har vel betydd at de skulle få lide døden sammen med Jesus, men så trer Jesus fram for sin himmelske far og ber for sine disipler at de ikke må bli satt på en prøve som deres tro ikke makter, og hans bønn blir hørt.

Også i fristelseshistorien står Gud bak djevelen: Jesus har å gjøre med djevelen, men det er Gud som ved sin Ånd driver Jesus ut i ørkenen for å fristes av Satan: dvs. det er Gud som krever at Jesus skal utkjempe den store kamp med djevelen, og det er han som velger tid og sted for den.

Apostelen Paulus har bare det ene synspunkt: det er alltid Gud som står bak Jesu død. En enkelt gang, 1 Tes 2, 15 f., nevner han det som en synd at jødene slo Jesus i hjel, men for det første står dette sted helt isolert i Paulus' brev, ellers unnskylder han jødene, liksom han selv så langt fra føler det som en konkret synd (men vel som en sviende skam, 1 Kor 15, 9) at han har forfulgt Kristus i hans menighet, men heller roser seg av det som uttrykk for nidkjærhet for Gud, Fil 3, 6; for det annet har Satan ingen organisk plass i hans forsoningslære: der sees alt som skjedde i og med Jesu død som Guds verk, og han ser helt bort fra det annet synspunkt, men derfor opphører ikke dette å ha sin fulle bibelske berettigelse.

Selv om vi altså hevder at den dypeste og mest umistelige del av budskapet om Jesu død og dens verd for oss, er den at det er Gud som står bak Jesu død (og også bak alle *våre* lidelser), så er det dog både nyttig og nødvendig å se både Jesu død og mange andre former for urettferdig lidelse som konkrete synder som må refses og bekjempes, og som trekker straff og ulykker ned over forøverne.

Om det således må sies å være bibelsk og dogmatisk riktig å si at i forsoningsverket står Gud mot Gud, så må det sterkt understrekes at i dette uttrykk er Gud og Gud to forskjellige ting, selv om Guds identitet med seg selv fastholdes. Det er Jahve som står mot Elohim. Det er Deus revelatus som står mot Deus absconditus. Eller nådens Gud mot lovens, kjærlighetens mot rettferdighetens. For det annet kan det her ikke være tale om noen *kamp i Gud* — Gud mot Gud. Men kampen utkjempes på jorden, i mennesker og mellom mennesker, og i historien. Men i Guds vesen er der ingen strid.

DEN JORDISKE OG DEN HIMMELSKE HELLIGDOM

TIL EKSEGESEN AV HEBR 9, 4 F.

Av Olaf Moe.

Det er karakteristisk for Hebreerbrevet at det på én gang understreker det ufullkomne og det forbilledlige ved den gamle pakts gudstjeneste. Den nye pakts prestedømme, helligdom og offer er en overbydelse, men også en oppfyllelse av de tilsvarende institusjoner i G. T. Som den fullkomne ypperstеprest tjenestegjør Jesus Kristus ikke i en jordisk helligdom, men i himmelen (8, 1—4). Men samtidig minner forfatteren om at det mosaiske tabernakel i alt er gjort etter en himmelsk modell (8, 5). Den jordiske helligdom som de levittiske prester tjener ved, er da bare et skyggebilde av den sanne himmelske, men så har også hele dens innretning en dypere betydning og viser hen til oppfyllelsen i den nye pakt.

Dette må vi erindre når vil vi forstå tankegangen i 9, 1 ff. hvor forfatteren dveler ved tabernaklets to deler. Det påfallende her er at han som det helliges inventar bare nevner lysestaken, bordet og skuebrødene, men ikke røkofferalteret; det siste henfører han derimot til det allerhelligste (v. 4). Jeg går da ut fra at θυμιατήριον betyr røkelsesalter og ikke røkelseskar, som de fleste eldre fortolkere har antatt, åpenbart for å unngå den motsigelse som plaseringen av røkofferalteret i det allerhelligste betegner like over for G. T. og, som det synes, også overfor forfatterens egne ord nedenfor v. 6. Nå er det ikke meningen her å ta opp hele det eksegetiske spørsmålet til ny behandling. Det får være nok å peke på, at det ville være helt uforståelig at Hebreerbrevet i sin utførlige oppregning av tabernaklets inventar skulle ha sprunget over en så vesentlig gjenstand som røkofferalteret, men ha nevnt et så underordnet redskap som det røkelseskar eller ildfat det er tale om 3 Mos 16, 12, og som dessuten ikke sto i det allerhelligste, men

ble båret inn i det den ene gangen om året (på den store forsoningsdag).

Nesten alle nyere fortolkere holder derfor på at θυμιατήριον her bare kan betegne det røkelsesalter som ifølge 2 Mos 30, 6 var anbrakt i det hellige, like foran forhenget mellom dette og det allerhelligste. Riktignok reiser da straks det spørsmål seg, hvorledes en forfatter som ellers viser seg så vel orientert i G. T., har kunnet gjøre seg skyldig i en slik feiltagelse. En ren lapsus kan det dog ikke være. Dertil er oppregningen for systematisk. Det er åpenbart ikke tilfeldig at skuebrødere i det hellige er nevnt for seg hvorved den tradisjonelle tredeling av gjenstandene er opprettholdt. Og når det gjelder det allerhelligste betones atter og atter at dets redskaper er gylne. Merk foranstillingen av adjektivet χρυσοῦν ved θυμιατήριον. Røkofferalteret deler denne egenskap med paktens ark og med mannakrukken i denne kiste. Det er altså med klar bevissthet forfatteren plaserer det gylne røkelsesalter i det allerhelligste. Han står heller ikke alene med denne plasering. Som F. Buhl gjør oppmerksom på, finner vi en parallell til den i den syriske Baruk-apokalypse 6, 7, og som vi skal se finnes det en sådan også i Johannes' åpenbaring. Men har Hebreerbrevets fremstilling noen positiv tilknytning i G. T.?[1])

I virkeligheten bruker G. T. gjentatte ganger uttrykk om røkofferalteret som setter det i en særegen forbindelse med det allerhelligste: det skulle settes like foran arken (ἐναντίον τῆς κιβωτοῦ), 2 Mos 40, 5 — foran forhenget som henger over (ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ) vitnesbyrdets ark, 2 Mos 30, 6, sml. 40, 26, liksom det 2 Mos 30, 10 betegnes som høyhellig (ἅγιον τῶν ἁγίων). Nevnes kan det også at det gylne alter i Salomos tempel 1 Kong 6, 22 henføres til «koret», men da Septuaginta, som Hebreerbrevet holder seg til, her har et annet uttrykk enn grunnteksten, skal vi ikke legge større vekt på dette sted. Men at røkofferalteret også saklig hørte sammen med det allerhelligste, kunne Hebreerbrevet slutte derav at det var innbefattet i yppersteprestens tjeneste på den store forsoningsdag: fra dette alter skulle han ta den røkelse som han skulle ha med seg ved sin inngang for nådestolen (3 Mos 16, 12 f.), liksom han også skulle sprenge noe av offerblodet på dets horn for å rense det (16, 18 f.). Alt dette opphever visstnok ikke det faktum at røkofferalteret etter G. T. sto innenfor det hellige. Men det er da vel også med hensikt Hebreerbrevet bruker uttrykket

1) Som en negativ tilknytning kan anføres at i 2 Mos 26, 35 blir kun skuebrødsbordet og lysestaken nevnt som de gjenstander som skal oppstilles i det hellige, ikke røkofferalteret.

«som hadde» (ἔχουσα) og ikke komplementet «i hvilket» som ovenfor v. 2. Dermed får forfatteren sagt at det dreier seg om en *saklig*, ikke om en lokal tilhørighet.

Av bemerkningen v. 5b fremgår at Hebreerbrevets forfatter har reflektert særskilt over betydningen av tabernaklets innretning og kunne hatt lyst til å uttale seg om dette «stykke for stykke». Siden det hele er laget etter et himmelsk mønsterbilde (8, 5), har hver enkelt gjenstand, som alt ovenfor nevnt, en dypere mening, og det gjelder da ikke minst det allerhelligstes inventar. Det allerhelligste er nemlig et avbilde av den himmelske helligdom som Kristus som den sanne yppersteprest er gått inn i (9, 11 f. 24). I den senjødiske litteratur gjennomføres idéen om analogien mellom den jordiske og den himmelske helligdom til de minste detaljer.[2]) Men også i N. T. finner vi vitnesbyrd om en slik parallellisering i hovedtrekkene, jeg sikter til Apokalypsens fremstilling av den himmelske verden som et tempel hvori både den ene og den annen av de gjenstander som tilhørte det jordiske tempel eller tabernaklet, gjenfinnes. Og her forekommer da også det gylne røkofferalter på en plass som viser at det hører til det allerhelligste, idet det står like foran tronen, Apk. 8, 3.

Vi hører der at «en engel stilte seg ved alteret med et gyllent røkelseskar, og at der ble gitt ham meget røkelse for at han skulle legge den til alle de helliges bønner på det gylne alter foran tronen. Og røken av røkelsen steg fra engelens hånd opp til Gud med de helliges bønner». Fortolkerne er til dels uenige om hvor vidt her er tale om to forskjellige altere eller om det samme. Men da det sist nevnte alter ved den tilføyde nærmere bestemmelse «det gylne foran tronen» synes atskilt fra det først omtalte, må vi vel ved dette forstå brennofferalteret, som der åpenbart var tale om allerede 6, 9 hvor Johannes ser sjelene til dem som var slaktet (som offer) for Guds ords og Jesu vitnesbyrds skyld, under alteret. At der i himmelen også finnes et brennofferalter skjønt dette her nede sto utenfor det egentlige tempel, er for så vidt ikke påfallende, som der også annensteds i Apokalypsen skjelnes mellom himmelen og selve tempelet, sml. 11, 19; 14, 15. 17; 15; 15, 5 («Guds tempel i himmelen»).[3]) Men spør en da hvorav det frem-

2) Se *H. Bietenhard*, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, 1951, p. 123 ff.

3) En viss parallell til tanken om et brennofferalter i himmelen danner 11, 1 f. hvor der skjelnes mellom tempelhuset (ναός) og alteret (= brennofferalteret) på den ene side og forgården utenfor på den annen, åpenbart i symbolsk betydning. Se for øvrig *P. Madsen*, Johannes' Aabenbaring2, s. 488 ff. *W. Hadorn*, Die Offenbarung des Johannes, 1928, forstår riktignok stedet som siktende til røkofferalteret (p. 117 f.).

går at røkofferalteret just står i det allerhelligste, så er dertil å svare at det i boken aldri skjelnes mellom de to deler av tempelet som var atskilt i den jordiske helligdom, og at der heller ingensteds i Åpenbaringen er tale om de gjenstander som Hebr 9, 2 nevner som særegne for det hellige. Derimot gjenfinner vi foruten røkofferalteret 8, 3 paktens ark, 11, 19: da Guds tempel ble åpnet i himmelen, såes paktens ark, likeså 15, 5 hvor der både er tale om tempelet og «vitnesbyrdets tabernakel», et uttrykk som viser tilbake til at tempelet resp. tabernaklet var gjemmestedet for lovens tavler som jo lå i paktsarken, sml. Hebr 9, 4. Men vi finner også igjen den i Hebr 9 sist nevnte hovedgjenstand, «Herlighetens keruber», nemlig i beskrivelsen av Guds trone, 4, 6 f. De fire livsvesener som er «midt foran og rundt om tronen» (egentlig: i tronens midte og tronens omkrets), svarer ganske tydelig til de av Esekiel kap. 1 og 10 skildrede keruber — bare at de fire ansikter som der er tillagt hver av dem, hos Johannes er fordelt på de fire, og at trekk fra seraferne Jes 6 er føyd til. Kerubene kalles Hebr 9, 4 «herlighetens keruber» fordi de er bærere av Guds herlighet. Liksom Esekiel fremstiller kerubene som bærere av Guds tronstol, så heter det også annensteds i G. T. at Gud «troner på kerubene» (Salme 99, 1; Jes 37, 16).

Når vi således i Apokalypsen gjenfinner både paktens ark og herlighetens keruber, da kan det gylne røkofferalter som står foran Guds trone bare tenkes hørende til himmelens allerhelligste.

Mens G. T. ennå kun setter dette alter i en særegen forbindelse med det allerhelligste, blir det altså av Hebreerbrevet og av Åpenbaringen like fram regnet med til dette rom. Og den siste bok lar oss tillike forstå hvorfor Hebreerbrevets forfatter henlegger røkelsesalteret dit. Røkofferet blir alt i G. T. betraktet som symbol på bønnen (Salme 141, 2), og i Apokalypsen hører vi det samme (5, 8: gullskåler fylt med røkelse som er de helliges bønner, 8, 3: røkelsen ledsager deres bønner). Men nå i den nye pakt har alle troende fått den samme rett som ypperstepresten i den gamle pakt til å tre fram for nådens trone med bønnens røkoffer (Hebr 4, 16; 10, 22). De er, som også Apokalypsen betoner (1, 6; 5, 10), prester for Gud, men de har som sådanne adgang ikke bare til det hellige, som de levittiske prester, men til det allerhelligste (Hebr 10, 19 f.) — annerledes uttrykt: forhenget mellom de to deler av tempelet er fjernet. I det himmelske tempel er der bare ett rom, hvor røkofferalteret og paktsarken med herlighetens keruber ikke mer er skilt fra hinannen ved noe forheng.

UKJENTE ORD AV JESUS («AGRAPHA»)

Som meddelt i «Vårt Land» forleden akter en tysk prest i morgenandaktene i den sørvesttyske radio å ta til tekst en rekke ukjente Jesus-ord som den kjente nytestamentlige forsker *Joachim Jeremias* har etterprøvet og funnet ekte. Det dreier seg om en del av de såkalte Agrapha, dvs. ord som ikke finnes opptegnet i noen av de kanoniske evangelier, men er gjengitt i andre oldkirkelige dokumenter. Jeremias utga i 1948 et skrift om disse «*Unbekannte Jesusworte*» (Zwingli-Verlag, Zürich, 88 s.), som derved har fått fornyet interesse.

Han kaster først et tilbakeblikk på forskningen om disse og gjør så rede for kildene: 1. Alt i NT.s øvrige skrifter finnes slike Agrapha, således Ap. gj. 20, 35 («Det er saligere å gi enn å ta») og 1 Tess 4, 16. 2. Likeså i enkelte håndskrifter til NT, f. eks. til Luk 6, 5 (et ord til en mann som arbeidet på sabbaten). 3. De oldkristelige forfattere (Justin, Clemens Alexandrinus, Tertullian, Origenes, Hieronymus og Augustin). 4. Nyfunne papyrusblad, navnlig de såkalte Oxyrhynchuspapyri (funnet i Egypt).

Jeremias deler så de mange agrapha i syv grupper, fra de tendensiøst oppdiktede til de historisk verdifulle, og blir stående ved 21 som han anser for ekte. Han finner at de utenomevangeliske Jesus-historier byr på vel så verdifullt materiale som de utenomkanoniske Jesus-ord. Merkelig er det at det i det tverrsnitt de uskrevne historier og ord gir av Jesu forkynnelse, særlig dreier seg om hans kamp mot fariseismen, apokalyptiske ord og framfor alt anvisninger for livsførelsen, især innprentninger av kjærlighetsbudet. Derimot mangler ord som har evangeliet i evangeliet til gjenstand, syndenes forlatelse osv., nesten helt. Det forklares vel derav at alle ord av den slags som man kjente, var blitt opptatt i våre fire evangelier.

Nå var Agrapha-forskningen hittil ensidig opptatt av ekthetsspørsmålet. Jeremias setter seg derimot til oppgave å *utlegge* de ord som er historisk verdifulle. Og han tar da for seg alle de

Agrapha som etter hans mening kan gjøre krav på den samme ekthet som de i våre fire evangelier overleverte Jesus-ord, i alt som alt nevnt 21.

Han behandler A. *Tre Jesushistorier.* 1) Hebreerevangeliets variant av historien om den rike yngling: «Og Herren sa til ham: Hvordan kan du si: Jeg har gjort alt som står i loven og i profetene når det dog står skrevet i loven: Du skal elske din neste som deg selv? Mange av dine brødre, Abrahams sønner, stritter av smuss, dør av sult, og ditt hus er fullt av mange goder og slett intet kommer ut fra det til dem.» 2. Jesu sammenstøt med den fariséiske overprest i tempelforgården — en historie som er opptegnet på en Oxyrhynchus-papyrus funnet i 1905. Den dreier seg om renhetsspørsmålet, men er for vidløftig til å gjengis her. — 3. Mannen som arbeidet på sabbaten: da Jesus så en mann gjøre et arbeid på sabbaten, sa han til ham: Menneske, hvis du vet hva du gjør, er du salig. Men hvis du ikke vet det, er du forbannet og en overtreder av loven! Jeremias mener at her ikke er tale om et markarbeid, men om en kjærlighetsgjerning som f. eks. å bære en byrde, og tolker Jesu ord så at om en gjør en sådan, fordi han vet at Gud krever det av ham, er han salig. Men den som vanhelliger søndagen av lettsindighet og likegyldighet, er forbandet — en i henblikk på en kjærlighetsgjerning noe tvilsom forklaring.

Derpå behandler forfatteren B. *Apokalyptiske ord* av Jesus. Av disse nevner vi et som finnes hos Origenes: «Den som er nær meg, er nær ilden. Den som er langt fra meg, er langt fra riket!» — Dette kan godt være ekte. «Redd deg og din sjel!» (Clem. Alex.) likeså. Videre anføres det eldste av de utenfor de fire evangelier overleverte Herre-ord: 1 Tess 4, 16—17 a. — Av de ord som handler om *Jesu virksomhet* (C), kan nevnes dette klagerop: «Jeg trådte opp midt i verden og kom til dem i kjødet og fant dem alle drukne, og ingen fant jeg blant dem som var tørstig. Og min sjel gjør seg møye med menneskenes barn, fordi de er blinde i sitt hjerte og ikke ser.» D. Om Jesu *disiplers liv.* Her anfører Jeremias først ordet Ap gj 20, 35, som han mener ikke skal oversettes komparativisk, men: Å gi er salig, ikke å ta! Ganske interessant er et ord fra et Oxyrh. Pap. som dette tillegg til Mt 5, 44 og Lk 9, 50 (som er stilt sammen): «Den som i dag står eder fjernt, vil i morgen være eder nær!» Også følgende ord fortjener å anføres: «Utbe eder det store, så vil Gud gi eder det lille i tilgift» (Clem. Alex.). Et av de mest kjente Agrapha er dette som atter og atter siteres av de oldkristelige forfattere: «Vær gode vekselerere», dvs.: Prøv alt, be-

hold det gode! Til de mest angripelige av de i Oxyrh. Pap. funne Jesus-ord hører nr. 21 hos Jeremias: «Overalt der to er, er de ikke uten Gud, og der hvor en er alene, sier jeg: Jeg er hos ham. Løft stenen, og du vil finne meg der. Kløv veden, og jeg er der!» Det siste utsagn klinger unektelig panteistisk og synes å være oppstått i gnostiske kretser. Imidlertid mener Jeremias å måtte tolke det annerledes. Han forstår det som en motsetning til det triste syn på arbeidet som er uttrykt i Predikerens bok 10, 9: «Den som bryter sten, sårer seg på den. Den som hogger ved, kommer i fare ved det.» Nei, sier vårt ord. Den oppstandne Herre har lovt å være hos sine alle dager, og det gjelder også for arbeidet. For Jesu disipler er arbeidet ikke fare, byrde, lidelse — men *Herrens nærvær*. Arbeidet er velsignelse, fordi Jesu nærvær helliger det. — En oppbyggelig fortolkning om enn ikke helt overbevisende!

I et anhang behandler Jeremias det vakreste av de i den muhammedanske verden overleverte Jesus-ord: «Denne verden er en bro. Gå over, men bygg ikke din bolig der!» Forfatteren anser det ikke for ekte, men tar det med som et gripende vitnesbyrd om muhammedanernes ærefrykt for Jesus. Dette ordet er for øvrig nærmere omhandlet i en instruktiv artikkel av *Sten Bugge* i TTK 1933: «Ord av Jesus fra kilder utenfor de kanoniske evangelier» (s. 121—146) hvortil jeg gjerne vil henvise interesserte lesere.

Men Joachim Jeremias' skrift har sin særegne verdi derved at det bringer en grundigere fortolkning av de beste Agrapha. Jeg tror nok at han er tilbøyelig til å overvurdere deres betydning. Men han er samtidig klar over at «den utenomevangeliske overleverings betydning ganske vesentlig består deri, at den lar våre evangeliers enestående verd trede fram».

O. M.

LITTERATUR

Professor *P. G. Lindhardts* Bog om «Vækkelser og kirkelige Retninger i Danmark» (Det danske Forlag) vil sikkert være en Del af dette Blads Læsere bekendt, hvorfor en Omtale af den er paa sin Plads.

Det er i mange Henseender en god Bog; Forf. er jo en belæst Mand og forstaar den Kunst at meddele sin Viden til andre, han har desuden ikke ubetydelige journalistiske Evner med Sans for Stil og for, hvad Folk gerne vil læse. Det er ikke uden Betydning for den danske Folkekirke, at vi ejer en Forf., der kan skrive saadan, at *mange* har Lyst til at læse og høre, naar han udtaler sig om kirkelige Spørgsmaal. En Bemærkning som den, man finder allerede paa Side 15 i omtalte Bog: «Det er ikke til at sige, om det var Aandens Pust eller Andelsmejerierne og Englandseksporten, som skabte den grundtvigske Vækkelse» vækker jo Opmærksomhed og egger til Modsigelse.

I det hele maa det siges, at Forf. har Tilbøjelighed til at sætte en Sag paa Spidsen. Det kan være meget godt, for saa vidt det forhindrer hans Læser i at falde i Søvn. Men det er ikke klædeligt for en Historiker at være alt for flot i Ordvalget. F. Eks. er de Udtryk, der anvendes om *Olfert Ricards* Forfatterskab (der sigtes formodentlig bl. a. til hans Bog «Kristus og hans Mænd»): «at de ricardske bibelske Skikkelser . . . kommer til at virke lidt dekadente i al deres fornemme eleganse» uheldige. «Forfinet», men ikke «dekadent» er det Adjektiv, der dækker Ricards Forfatterskab.

Iøvrigt er nærværende Bog meget ensidig. Forf. hævder, at den kristne Historiker ikke kender andre Metoder end Profan-Historikeren, og da vore Dages Profan-Historie i Danmark for en væsentlig Del er økonomisk-socialt orienteret, bliver det altsaa de sociale Forskydninger i det 19. Aarh.s Danmark, der kommer til at bestemme Lindhardts Fremstilling af Vækkelserne og de kirkelige Retninger. «Den hellige Aand», siger han, «finder sig ikke i at være en i Historien virkende Aarsag paa Linie med og ved Siden af saa mange andre Faktorer, politiske, økonomiske, sociale eller

psykologiske Realiteter.» Derfor er det efter hans Mening ikke til at afgøre, om «det var den hellige Aand, der skabte den grundtvigske Salmedigtning, eller om det var et maniodepressivt Temperament af uhyre Format, muligvis bundende i visse Former for Kirtelsekretion.»

For *Redelighedens* Skyld mener Forf. at maatte holde sig til alle de «tilfældige eller lovmæssige Faktorer, som bygger Historien op.» Den redelige Forsker ser «ganske bevidst bort fra «Vækkelsesbevægelsens mulige Forhold til det himmelske», for «derom ved hverken jeg eller nogen anden mindste Besked». Det er dog vist at være for beskeden! Der var da en engang, der gav det Raad: «Af deres Frugter skal I kende dem.» — Resultatet bliver ogsaa det absurde, at dette Stykke *Kirke*historie i Lindhardts Fremstilling bliver et Stykke *Samfunds*historie, eller — for at anvende Forf.s egne Udtryk — at Aandshistorie tilskrives Virkninger af sociale Omvæltninger og interne Kirtelsekretioner.

Men hvordan kan man skrive Aandshistorie uden at ville se Resultater af Aandens Virke? Hvorfor skulde Helligaanden ikke «finde sig i» at være en i Historien virkende Aarsag? Lindhardt besvarer selv dette Spørgsmaal med at skelne mellem den Historie, han skildrer i den foreliggende Bog, og den «levende Guds Menighed», om hvilken Historikeren intet ved; den kan nemlig ikke beskrives, kun forkyndes.

Alt dette forekommer mig at være Spidsfindigheder. Hvordan kan man sætte sin Tro ud af Spillet, mens man skriver Historie? Er Professoren da een Mand paa Prædikestolen og en anden i Studerekammeret?

Trods alle sine nyttige Oplysninger og fornøjelige Slagfærdighed lader denne Bog Læseren i Stikken med en Række ubesvarede Spørgsmaal!

K. E. Jordt Jørgensen.

En dansk Præste- og Sognehistorie (O. Lohse) af P. Nedergaard. Pastor Paul Nedergaard er nu naaet til femte Hefte af sin «Kirkelige Geografi». Det er stadig Københavns Stift, det gælder: dennegang omtales Sokkelund og Smørum Herreder. Blandt Biografierne bør fremhæves den af Kalkar i Gladsaxe, H. F. Rørdam i Lyngby, Axel Busch i Vallensbæk og blandt yngre: Ferdinand Munck i Ordrup og Ricard Thomsen i Gladsaxe. Men læseværdige er ogsaa Sognebeskrivelserne, med de mange historiske, geografiske og statistiske Oplysninger, f. Eks. Taarbæk Sogn, under hvilket

Forf. omtaler Bone Falk Rønne og Det danske Missionsselskabs Stiftelse i 1821. — Man maa ønske dette Værk stor Udbredelse.

Mattæus-Evangeliet udlagt af Stiftsprovst Kai Jensen. *(Dansk Bibelværk for Menigheden,* O. Lohses Forlag.)

Efter Udsendelsen af de fem Mosebøger har Redaktionen af «Dansk Bibelværk for Menigheden» som det fjerde Hefte i Rækken nu udgivet Mattæusevangeliet. Fremgangsmaaden er den samme som ved de første tre Hefter: Stoffet er opdelt i passende Afsnit, forsynet med klare og oplysende Indholdsfortegnelser og Anvisning paa, hvilke Vers, der skal læses i Evangeliet, hvorpaa Kai Jensens Udlægning følger. *Skal* man indvende noget imod denne Bog, bliver det, at Udlægningen er ret koncentreret, og Stilen paa Steder noget abrupt. Men læses den langsomt og med Omhu — og det kan man vel forudsætte, at den bliver — vil den være til megen Hjælp.

K. E. Jordt Jørgensen.

AVMYTOLOGISERINGEN AV DET BIBELSKE KERYGMA

Av John Nome.

I. *Den teologihistoriske bakgrunn og Bultmanns prinsipielle avmytologiseringsprogram.*

1.

Problemet om «avmytologisering» av den nytestamentlige forkynnelse er i og for seg ikke av ny dato. Man kan si at det dukker fram allerede i de opplyste athenernes spott over Paulus' forkynnelse av de dødes oppstandelse (Acta 17, 32 a): her støtte de nemlig på et moment som rasjonalt sett var i direkte strid med deres verdens- og livssyn. Og siden den tid har forkynnelsen av Kristus korsfestet og oppstanden stadig møtt motsigelse hos «jøder og grekere», eller hos moralister og filosofiske rasjonalister, som krever «tegn» eller rasjonalt «bevis» for å kunne tro på det bibelske budskap (jfr. 1 Kor 1, 22 f.).

I den protestantiske teologi ble problemet særlig aktuelt da den nyere tids historiske vitenskap og religionsfilosofi begynte å gjøre seg gjeldende og vendte seg kritisk mot de såkalte «overnaturlige» fenomener i det Gamle og Nye Testamentes beretninger, — dvs. fra slutten av det 17. århundre. I opplysningens tidsalder forsøkte man å løse problemet ved å skille ut fra den bibelske overleverings mytologiske kledebon det man kalte «de evige fornuftidéer» (jfr. bl. a. Lessing): i sin rene form, renset fra alt mytisk uvesen, var disse idéer de samme til alle tider og det blivende fundament for menneskets ideale religiøse liv. Det er her tydelig dogmet om «den rene fornuft» som danner forutsetningen for Opplysnings-teologenes og -filosofenes problemstilling. I etter-kantisk tid, da den rene fornuft ikke lenger var tilgjengelig ad spekulasjonens vei, måtte man stille problemet på en annen vis. Idealismens filosofi betraktet derfor i alminnelighet myten som den nødvendige tidsbetingede form

som kristendommens ånd måtte anta eller ikle seg i det historiske miljø hvor den første gang fremtrådte. Oppgaven ble da også her å avmytologisere det bibelske budskap og forsøke å uttrykke det slik at dets innhold eller kjerne «in dem reinen Begriff der philosophischen Wahrheit aufgehoben wurde». Tendensen i Opplysningsfilosofien virker således fremdeles med idet man anser det for mulig — ved filosofisk refleksjon — å gi et begrepsmessig renset uttrykk for det bibelske kerygma, slik at dette kan innpasses i eller harmonere med det filosofiske systems rasjonale ramme. I praksis førte denne avmytologisering til noe forskjellige resultater, idet filosofenes varierende religionsidealer og ontologiske grunnsyn uvegerlig kom til å bestemme tolkningen. Hos Kant ble resultatet som kjent en typisk moralistisk kristendomstolkning, hvor religionen (in casu kristendommen) kunne rommes «innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»; hos Hegel en typisk spekulativ omtydning av kristologien og trinitetslæren til den immanente «åpenbarings»-form som var gitt i og med den menneskelige ånds egen selvutfoldelse.

Den nyprotestantiske teologi, hvis religionsideal rommet mange modern-subjektive trekk og hvis virkelighetssyn var avgjørende bestemt av den idealistiske filosofis ontologiske skjematikk, nærmet seg også problemet på en lignende vis. Dette er særlig tydelig innenfor den systematiske teologi av spekulativ-hegeliansk type.

Som det klassiske eksempel kan man her nevne *Biedermanns dogmatikk:* Det avmytologiserte kerygma man møter her, er så å si intet annet enn den hegelske filosofi i religiøs-«mytisk» drakt.[1] — Motsetningen mellom dette avmytologiserte tankeinnhold av spekulativ art og det bibelske kerygma i ortodoks-evangelisk form ble også følt meget sterkt i samtiden hos dem som fremdeles var forankret i en reformatorisk-kristelig oppfatning av det nytestamentlige trosgrunnlag.[2]

Da Biedermanns dogmatikk kom ut i 2. opplag i 1884, skrev Erlangerteologen Reinhold v. Frank en anmeldelse av den, som konkluderte med følgende ord, myntet på Biedermanns dogmatiske behandling av Kristi person: «. . . der Mann passt nicht in eure Kategorien, er ist euch inkommensurabel; lasst ab von ihm!» Hertil ga Biedermann i et brev til Frank et typisk dialektisk svar: «. . . Inkommensurabel? Ja und Nein. Ja. Das Innere Jesu, das in seinem Gottes- und Christusbewusstsein sich ausspricht . . .» og som realiserer seg gjennom hele hans væren og handlen og trosser korsdøden og frembringer det evangeliske bilde av ham i det Nye Testamente, «dieses Innere Jesu ist mir das Höchste in der Menschheit . . .». — «Aber seine historische Persönlichkeit . . . Nein! Ich denke gerade von dem Innern Jesu so hoch, weil ich daraus allein die mythologisierende Vorstellung von ihm, von den

Auferstehungsvisionen an, historisch rationell, kommensurabel begreifen kann.»[3]

I den systematisk-teologiske tradisjon som særlig var bestemt av linjen fra Kant—Schleiermacher (f. eks. hos Ritschl, Herrmann, Kaftan, etc.), trådte det abstrakt-filosofiske avmytologiseringsprogram mer i bakgrunnen enn hos hegelianerne. Hos de nevnte og andre kantianiserende systematikere, som ut fra sin filosofiske posisjon ikke regnet med noen adekvat erkjennelse av de religiøse objekter, var den symbolske tolkning av det nytestamentlige kerygma desto mer fremtredende. Ved siden av den rent historiske tilrettelegning av saken ble det da teologiens særlige oppgave, både innenfor systematikken og bibelteologien, å finne den rette «anvendelse» for de bibelske utsagn innenfor det religiøs-etiske livs rammer.[4]

I den egentlige bibelvitenskap trådte også begrepet «Mythos» etter hvert mer bevisst i forgrunnen, særlig innenfor de radikale retninger.[5]

Etter D. F. Strauss er *begrepet Mythos*[6] hyppig anvendt til å forklare de såkalte «overnaturlige» (eller supranaturale) trekk i evangelieberetningen, som ikke går inn i det vanlige immanent-historiske forestillingssett som er karakteristisk for den moderne virkelighetsoppfatning. Denne motsetning mellom «naturlig» (eller historisk-naturlig) og «overnaturlig» er vanskelig nok i og for seg som systematisk problem. Men etter som bibelforskningens horisonter ble utvidet, meldte det seg snart et nytt problem i tillegg til dette gamle supranaturale: Idet nemlig forskningen forsøkte å avdekke forbindelseslinjene mellom det Nye Testamente eller urkristendommens religion og de omgivende religioner i Orienten, og det bibelske kerygma således fremtrådte i et videre religionshistorisk perspektiv, syntes det å bestå en viss indre sammenheng mellom NT's religion og de andre samtidige orientalske religioner: det syntes å være en rekke beslektede mytologiske trekk som var felles for NT og de nærbeslektede orientalske religioner: Mythos-begrepets gamle systematiske kontur som ramme for det spesifikt supranaturale åpenbaringsinnhold i NT ble sprengt; dets grenser ble utvidet — så å si i det grenseløse: hele religionshistoriens brokede innhold fløt nå inn i mythosbegrepet. Derved ble også det supranaturale åpenbaringsbegrep sprengt. Hvor gikk grensen mellom den bibelske religion og de ikke-bibelske religioner? Den religionshistoriske skole svarte at — noen egentlig grense finnes ikke, da alt personlig-ekte religiøst liv må sees som en ytring

(eller «åpenbaring»)av det samme gudsliv som gjør seg gjeldende i alle religioner.[7] Nyansene mellom kristendommen og de øvrige religioner er vesentlig av etisk art, hevdet den liberale teologi overfor denne nye situasjon som var oppstått; og dette måtte tolkningen av NT ta særlig hensyn til. Særlig det lett påvislige faktum at det bibelske kerygma benyttet seg av antikke forestillingsformer for å anskueliggjøre sitt innhold, virket for mange i retning av å utviske grensen mellom NT's budskap og de andre nærstående orientalske forløsningsreligioner (f. eks. gnostisismen) eller den rent jødiske apokalyptikk: Alt lå jo her på det mytologiske plan.[8] Mythosbegrepet var m. a. o. blitt rent religionshistorisk orientert.

Dette kompliserte problemforhold skapte som antydet en vanskelig oppgave for den systematiske teologi: Når den supranaturale åpennbaringsposisjon syntes endegyldig erobret av en vitenskapelig anerkjent, allesteds-inntrengende «mythos», lot det seg da lenger gjøre å opprettholde det gamle krav på kristendommens absoluthet? Den konsekvente religionshistorisk orienterte teolog måtte besvare spørsmålet benektende.[9] Ritschlianerne som ennå ville bevare en rest av den bibelske supranaturalisme,[10] unnlot som regel å ta standpunkt til de radikale teorier. Den liberale teologi kjempet for en harmoni mellom «Jesu evangelium» i Harnacks «historiske» tolkning og den etiserende impuls fra den filosofiske kantianisme. Imens arbeidet den radikale bibelvitenskap videre — og påviste bl. a. hvordan de forestillinger som er nøye forbundet med det antikke verdensbilde, også synes å sette sitt preg på viktige sider ved kerygmaet selv. Det syntes å være nødvendig å gjøre viktige «Abstriche» ved disse forestilinger for å ta fram den religiøse gehalt . . . Men hvor store korrektiver måtte man gjøre?

Spørsmålet om kristendommens avmytologisering lå således «i luften» ved slutten av den liberale epoke og gjorde seg gjeldende som en uløst oppgave både innenfor bibelforskningen og systematikken. Men det tør også være karakteristisk for situasjonen at ingen betydelig teolog, hverken ekseget eller systematiker, den gang var i stand til å stille problemet i hele dets skarphet: slik at det ble artikulert som teologiens sentrale problem, som stilte de beslektede bibelteologiske og systematiske spørsmål i skyggen.

Dette skjedde først ved *Rudolf Bultmanns* programskrift om «Neues Testament und Mythologie» (1941). — Hele den nyere tids skjulte og åpenbare kamp med dette sentrale problemkompleks danner således *den problemhistoriske bakgrunn* på lengre sikt for spørsmålsstillingen i Bultmanns skrift. En kritisk analyse av dette

vil dessuten vise at det også er en hel rekke *samtidshistoriske momenter* av teologisk, filosofisk og almen-kulturell art som har satt sitt preg på Bultmanns problematikk, og bestemt både hans vitenskapelige problemstilling og teologiske program. En del av disse forutsetninger vil bli klarlagt i den følgende drøftelse av Bultmanns tese. Den viktigste teologiske faktor som preger den situasjon Bultmann tenker ut fra, er den «nyorientering» i åpenbaringsbegrepet og teologisk grunninnstilling i det hele som har funnet sted ved den dialektiske teologis innsats i mellomkrigstiden. Dessuten har Bultmanns programskrift en tydelig brodd mot de nye «objektiverende» strømninger i den aktuelle teologi og i kirkelivet, som gikk i konfesjonalistisk-dogmatisk retning og røpet fundamentalistiske tendenser i skriftsynet (jfr. Ekskurs 1).

2.

En kritisk analyse av Bultmanns tese må i første rekke ta sikte på å avdekke det *aksiom-grunnlag* som bestemmer hele hans teologiske tenkning og resonnement. I denne henseende er det riktig som *Karl Barth* bemerker (i sin Kirchl. Dogmatik), at «Bultmann ist Exeget. Aber ich denke nicht, dass man exegetisch mit ihm diskutieren kan, weil er zugleich ein Systematiker von solchem Format ist, dass es wohl kaum einen Text geben dürfte, in dessen Behandlung nicht sofort gewisse Axiome seines Denkens so beherrschend sichtbar werden, dass an der Frage ihrer Gültigkeit schlechterdings Alles sich entscheidet».[11]

Programskriftet om «NT u. Myth.» danner for øvrig ingen isolert «Erscheinung» i Bultmanns teologiske produksjon: det står i den mest intime systematiske sammenheng med hans teologisk-filosofiske grunnsyn, slik som dette preger hans foregående og senere arbeider — fra hans Jesus-bok (1926) og den prinsipielt betonte artikkelsamling «Glauben und Verstehen» (1933) — inklusive den store kommentar til Johannes-evangeliet (1941)[12] — til monografien om «Das Urchristentum» (1949) og den stort anlagte «Theologie des Neuen Testaments» (1948 ff.) som f. t. er under utgivelse.[13]

Under formuleringen av sitt *program* tar Bultmann avstand fra den eldre «liberale» teologis løsningsforsøk, som ved en *tidshistorisk* interpretasjon mente å kunne eliminere de mytologiske forestillinger i NT og likevel finne fram til det man kalte evangeliets «religiøse og moralske grunntanker» (jfr. bl. a. Harnack). Men derved ble også kerygmaet selv eliminert, hevder Bultmann med rette, og resultatet ble «en religiøst motivert idealistisk etikk».[14]

Hvordan skal så oppgaven løses? Jo, — ikke ved «Auswahl und Abstriche»; for hele NT's forestillingsverden danner *en enhet*, hvis ramme er «det mytiske verdensbilde». Og dette siste må man enten anta som helhet — eller forkaste. For et moderne tenkesett er det — sett fra Bultmanns filosofisk-ontologiske posisjon — helt evident at «det mytiske verdensbilde» som representerer en forgangen tids virkelighetsforestillinger, må forkastes. Men hvis man nå — som Bultmann — samtidig hevder at NT inneholder et *kerygma*, det vil i Bultmanns foreløpige formulering si: «Botschaft vom entscheidenden Handeln Gottes in Christus», som her blir forkynt som «Heilsereignis»,[15] — hvordan skal da problemet løses?

Bultmanns svar er følgende: Først radikal avmytologisering av kerygmaets mytologiske forestillingsdrakt, slik at dets ikke-mytologiske vesenskjerne prinsipielt sett er forståelig for det moderne menneske, og dernest interpretasjon av dette avmytologiserte kerygma i overensstemmelse med det moderne menneskes virkelighets- og selvforståelse.

Dette teologiske program *forutsetter* således at det mytiske «Weltbild» (med sine tre etasjer: jorden i midten, himmelen over og dødsriket eller helvete under) som ifølge Bultmann danner rammen for de religiøse «mytologiske» forestillinger i NT (med demoner, engler og «overnaturlige» makter og undere, osv.), er helt uforståelig, absurd eller fullstendig antikvert for det nøkternt tenkende moderne menneske.[16] Når det gjelder *verdensbildet*, har nemlig vitenskapen forlengst satt tingene på plass; og det moderne menneskes tankeproblematikk er derfor på dette punkt helt ut bestemt av en «unwiderruflich durch die Wissenschaft geformtes Denken», dvs. av det moderne «Weltbild».[17] Og slik må det være, hevder Bultmann. For et «Weltbild» kan man ikke tilegne seg ved en beslutning; det er allerede gitt mennesket i og med dets historiske situasjon.

Forholdet er også helt analogt, når det gjelder *synet på mennesket*. I NT er mennesket avhengig av ånder og «krefter», og denne «æon» står i det hele under Satans, syndens og dødens makt (alle disse faktorer blir her oppfattet som «makter»). Mennesket er m. a. o. «seiner selbst nicht mächtig».

Det moderne menneske derimot har et helt annet syn på seg selv og sine vilkår i verden. Det er overbevist om at fremmede «makter» ikke kan gripe inn i dets indre liv. «Der moderne Mensch ist ausschliesslich ein seiner naturwissenschaftlich aufgeklärten Welt zuhause» (Klaas).[18] Det oppfatter seg selv stadig «som et enhetlig vesen», «das sich selbst sein Empfinden, sein Denken und

Wollen zuschreibt». For — «unser aller Denken ist unwiderruflich durch die Wissenschaft geformt».

Som følge herav er det klart at f. eks. alt det som NT sier om Ånden (πνεῦμα) og om sakramentene, må være komplett uforståelig for det moderne menneske. Det kan heller ikke — som NT — oppfatte døden som straff for synden; — for døden er jo en ganske alminnelig og nødvendig naturforeteelse. All tale om arvesynd røper følgelig «undermoralsk» tankegang. Og derfor kan det moderne menneske heller ikke forstå læren om den stedfortredende soning ved Kristi død.[19]

Like så lite kan det moderne menneske forstå Jesu oppstandelse «als ein Ereignis, kraft dessen eine Lebensmacht entbunden ist», som mennesket nå kan tilegne seg gjennom sakramentene. For idet Gud vil skaffe til veie liv ved slike midler, synes hans handling på en uforståelig vis å være blandet sammen med en «Naturgeschehen» — altså noe mirakuløst som bare kan høre hjemme i en foreldet mytologi.[20]

At «*det moderne menneske*» reagerer på denne vis overfor den «mytologiske» ikledning av NT's kerygma, er vel neppe så usannsynlig, — nemlig det moderne menneske som er helt ut bestemt av en typisk rasjonaliserende oppfatning av «naturen» og livets forhold og som ikke kjenner andre sammenhenger enn en «mekanistisk» kausal-lov. Det synes således å være noe rasjonalistisk snevert over «det moderne menneskes» horisont hos Bultmann.

Men da Bultmanns begrep (eller oppfatning av) «det moderne menneske» danner en av de viktigste aksiomer i hans argumentasjon for avmytologiseringen av NT, ja, at det, som vi skal se, endog er *kriteriet* for hans teologiske kritikk av NT, så må vi betrakte hans oppfatning nærmere.

Bultmann slår nemlig fast med ettertrykk, at «nur *die* Kritik am Neuen Testament kann theologisch relevant sein, die mit *Notwendigkeit* aus der Situation des modernen Menschen erwächst».[21] Retningslinjene for Bultmanns kritikk av NT må således «med nødvendighet» fremgå av «det moderne menneskes situasjon», — altså av en *situasjonsanalyse* av den moderne kultur, «den moderne vitenskapelige situasjon», «den åndelige situasjon i dag», etc., dvs. av en analyse av de forhold og synsmåter eller det tenkesett som bestemmer «det moderne menneskes situasjon». Det er den samme problematikk som omkring siste århundreskifte ble utformet som prinsipielt program bl. a. av Ernst Troeltsch (se særlig hans programforedrag: Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie, 1900). Og det er også samme problematikk som i mer konkret form har bestemt de moderne tolkninger av kristendommens vesen (f. eks. Ad. Harnack: Das Wesen des Christen-

tums (1900); W. Bousset: Das Wesen der Religion (1903), kap. 7). Hos Bultmann er det ikke, som hos Troeltsch, situasjonsanalysens videre kulturhorisont som er dominerende, men dens rasjonale midtpunkt: «das durch die Naturwissenschaft geformte *Weltbild*», — og dermed «das *Selbstverständnis des Menschen*, wonach er sich als geschlossene innere Einheit versteht, die dem Zugriff supranaturaler Mächte nicht offen steht». Dette «moderne menneske» hos Bultmann, som lever innenfor et lukket, kausal-mekanistisk verdensbildes rammer, og som forstår seg selv som «en lukket indre enhet», uforstående overfor alt som har med de såkalte «supranaturale krefter» å gjøre, skal gjøres til utgangspunkt og kriterium, dvs. til aksiomgrunnlag, for tolkningen av NT's frelsesberetninger, dets kerygma.

Som aksiomgrunnlag for kritikken av NT får derfor Bultmanns oppfatning av «det moderne menneske» de største teologiske konsekvenser.

«Det moderne menneske» hos Bultmann kommer følgelig — sammen med de virkelighetsaksiomer som ligger i hans moderne «Weltbild» — til å bestemme hans kritikk av NT's virkelighetsbilde og dets «religion» (Heilsereignis, etc.); det bestemmer hva som er «*virkelig*», og som derfor *kan ha hendt* i historien (i den konkrete historie innenfor tidens ramme). Og ut fra sine moderne virkelighetsforestillinger vet dette moderne menneske også beskjed om hva som *ikke* er virkelig . . . og som man derfor ikke kan tro på i NT's beretninger, f. eks. underberetningene om mennesket Jesus fra Nasaret.

Vi har allerede festet oss ved noen fremtredende trekk hos dette «moderne menneske» i dets oppfatning av verden, seg selv og sin situasjon: Dets grunnleggende tenkeskjema er bestemt ut fra den såkalte «moderne» naturvitenskapelige virkelighetsmodell: «Virkelig» er i første rekke det som kan forestilles «rasjonalt»[22] og kan forklares ut fra den kausal-lovmessige natursammenheng. Den konsekvente rasjonalisme som her er forutsatt i virkelighetstolkningen, med dens strengt immanentistiske begrensning av horisonten, fører i prinsipiell henseende til en *monistisk* helhetsanskuelse, hvor det ikke er rom for en forståelse (eller anerkjennelse) av de trans-subjektive «krefter», eller for de faktorer som er transcendente i forhold til det immanentistisk bestemte rasjonale «Weltbild». — Konsekvensen av denne virkelighetsoppfatning i religiøs henseende kommer fram på illustrerende vis i Bultmanns utsagn om motsetningen mellom de moderne kulturgoder som er et produkt av naturvitenskapen og teknikken på den ene siden og NT's «Geister- und Wunderwelt» på den annen:

«Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- og Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.»[23]

Denne virkelighetsoppfatning skal ifølge Bultmann være karakteristisk for situasjonen i dag, «i nåtiden» (o: 1941). Og forkynnelsen må følgelig ta hensyn til disse «Weltbild»-forestillinger og til «det moderne

menneskes» selvforståelse innenfor den kausale rammen, skal den ha noe håp om å bli forstått.[24]

Som situasjons-bilde, som skal antyde det karakteristiske for nåtiden[25], er Bultmanns «Weltbild»-begrep og hans syn på «det moderne menneske» utvilsomt i stor utstrekning en rasjonal konstruksjon, i slekt med dette «moderne» menneskes eget virkelighetsbilde. Og det viktigste innhold i begrepet «det moderne» hos Bultmann, i religions- og kulturfilosofisk henseende, er ikke fra i dag, men ganske tydelig flere desennier gammelt. Som konturtegning av «situasjonen» i begynnelsen av førtiårene (og i dag), er derfor Bultmanns bilde forfeilet: det er i denne henseende historisk ukorrekt, og høver langt bedre på Bultmanns egen studietid, for den åndelige situasjon i tysk universitetsmiljø (f. eks. i Marburg) i de første par tre desennier av dette århundre: da gjaldt ennå det såkalte «moderne Weltbild» for «unwiderruflich». Og Bultmanns oppfatning av de rasjonale faktorers dominerende innflytelse i virkelighetstolkningen overhodet synes sterkt influert av den nykantianske marburgerskoles rasjonaliserende tenkesett. Og likeså er hans oppfatning av det religiøse livsmoments trange kår innenfor dette «Weltbild» i ikke liten grad bestemt av Marburgerteologen Wilhelm Herrmann;[26] særlig dette at de religiøse momenter som danner objekter for de såkalte «objektivierende Vorstellungen»,[27] får en viss illusjonær karakter (f .eks. Jesu oppstandelse, — har den virkelig funnet sted, som objektiv eller konkret historisk hending? Den bibelske «Mythos» om oppstandelsen antyder en konkret historisk begivenhet; men ut fra (Herrmann og) Bultmanns moderne «Weltbild»-forestillinger kan denne «mytiske» tale ikke forståes som ledd i et faktisk, historisk konkret hendelsesforløp; og oppstandelses-«myten» må derfor avmytologiseres — for at dens indre mening (eller dens religiøse «Bedeutsamkeit») skal bli rett erkjent (se herom mer nedenfor)). — Bultmanns filosofiske avhengighet av den rasjonalistiske Marburgerskoles virkelighetsforestillinger er i regelen for lite påaktet av kritikken.[28]

Hertil kommer så den viktige rolle den *dialektiske* teologi senere har spilt for utviklingen av Bultmanns «åpenbarings»- og eskjatologibegrep.[29] Og endelig *Heideggers* eksistensfilosofi, som på sentrale punkter har omformet B.s forståelse av det menneskelige tilvære («Dasein»)[30] — dog uten at hans tidligste rasjonale «Weltbild»-ramme er oppgitt.[31]

Den indre motstrid mellom den rasjonale «Weltbild»-problematikk på den ene siden og på den annen side den moderne «gnostisisme» i eksistensfilosofiens form, med dennes tendenser til å ville bryte igjennom det rasjonale skjema, preger Bultmanns teologiske problematikk fra siste del av tjueårene og er lett synlig i skriftet om «NT u. Myth.».

Som helhet betraktet dominerer dog i første rekke det helt ut rasjonalt tenkende «moderne menneske» i Bultmanns programskrift, og både dette og eksistens-tenkeren er her bestemt av monismens sirkel omkring immanensens trange horisont — hvor alle «demoner» synes å være drevet ut. Iallfall ifølge programmet.

Men Bultmanns «situasjons»-analyse er, som antydet, neppe holdbar lenger. Det rasjonaliserte «moderne menneske» vi møter hos Bultmann, tør være noe av et rasjonalistisk fantom.

Mennesket *i dag* er bestemt av en helt annen ånds- og kultursituasjon. *Paul Tillich* tør ha truffet det riktige når han i sin nettopp utkomne Systematic Theology (mai 1951) karakteriserer situasjonen slik:

«It is not an exaggeration to say that today man experiences his present situation in terms of disruption, conflict, self-destruction, meaninglessness, and despair in all realms of life. This experience is expressed in the arts and in literature, conceptualized in existential philosophy, actualized in political cleavages of all kinds, and analyzed in the psychology of the unconscious. It has given theology a new understanding of the demonic-tragic structures of individual and social life.»[32]

Denne nye forståelse av den demonisk-tragiske struktur i det individuelle og sosiale liv finnes det intet av hos Rudolf Bultmann. Og derfor blir også hans rasjonaliserende teologiske problematikk både fattigere og direkte misvisende på dette punkt.

*

Det viktigste i teologisk henseende er her dog ikke spørsmålet om hvorvidt Bultmanns situasjonsanalyse i seg selv er korrekt i historisk-saklig samt religions- og kulturfilosofisk forstand, men den rolle den spiller i hans teologiske problematikk under utformningen av avmytologiseringsprogrammet. Og her gjør Bultmann, som vi har sett, en ganske bestemt bruk av sin situasjonsanalyse: De virkelighetsaksiomer som han finner gjelder for hans «moderne menneske», blir også *akseptert* av teologen Bultmann og gjort til *gyldige* retningslinjer for den teologiske kritikk av NT. Eller som det heter i den tidligere siterte nøkkel-formulering: «Nur *die* Kritik am Neuen Testament kann theologisch relevant sein, die mit *Notwendigkeit* aus der Situation des modernen Menschen erwächst.»

Det må derfor fremheves at dette er det «kritiske» sentrum hos Bultmann i avmytologiseringsprogrammet.

3.

Når man som Bultmann *aksepterer* det moderne menneskes rasjonale «Weltbild»-forestillinger og dets selvforståelse som gyldig aksiomgrunnlag for den virkelighets- og tilværelsestolkning som tilrettelegningen av NT's kerygma også skal inneholde, er det klart at ikke bare den mytologiske drakt som dette kerygma er kledd i, må fjernes, men også det i kerygmaets saklige innhold som ikke stemmer med det moderne menneskes selvforståelse og «Seinsverständnis» (eller dets ontologiske grunnsyn).

Hva skal man da egentlig *forkynne*, når det bibelske kerygma

er helt avmytologisert slik at det stemmer med det moderne menneskes oppfatning av seg selv —?

Svaret synes enkelt. Likevel har Bultmanns teologiske problematikk på dette punkt vært livlig diskutert.

Det som gjør saken vanskelig og til dels ugjennomsiktig, er at det nokså uformodet på et bestemt punkt inntrer en viss metábasis i Bultmanns immanentistiske resonnement: Han begynner å tale som om NT skulle inneholde et element som er beslektet med «Wort Gottes»-begrepet i den dialektiske teologi: Innholdet i det bibelske kerygma er en beretning om en «Heilsgeschehen» eller «das Christusgeschehen», en «Ereignis»: «die Christus*ereignis*».[33] — Hva ligger det i dette uttrykkssett?

Man kan gjerne, som Bultmann selv gjør, spørre: Er det likevel «en mytologisk rest»[34] vi møter her i denne teologi?

Spørsmålet kan systematisk sett stilles slik:

Hva er det som «ereignet sich» her i denne — etter sin intensjon — avmytologiserte Christus-ereignis?[35]

En *historisk* åpenbarings-«ereignis» i tiden synes på forhånd utelukket, på grunn av Bultmanns modernistisk-ontologiske grunnskjema. For en faktor som griper inn i menneskets tilvære eller i den av oss erkjente virkelighet *utenfra* og endrer denne, det ville jo være «et under» — altså en rent mytologisk talefigur. Den «Offenbarungs-ereignis» som Bultmann ut fra sine forutsetninger kan anerkjenne, må derfor ligge på et helt annet plan: den må foregå *innenfor* menneskets bevissthet, og dens egentlige funksjon er at den gir utløsning for den *selv*forståelse som lå latent hos meg, men som jeg uten denne hjelp hadde vanskelig for å gi uttrykk for.[36]

Hele Bultmanns resonnement omkring dette punkt viser at han løfter problemet opp i det *tidløses* sfære: på den nykantianske filosofis *gyldighets*plan. Og svaret på spørsmålet blir følgelig dette: — Es ereignet sich «*Bewusstsein*».

Det som gir seg ut for historiske beretninger i NT med relasjon til det bibelske kerygmas gudmenneske — f. eks. i Johannes-prologen: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Joh 1, 14), at «ordet ble kjød» — det betegner følgelig ikke en historisk «Ereignis», heller ikke en «Ereignis» utenfor meg, men bare prolegomenon til en «Ereignis», nemlig en endring i min bevissthet.[37]

Dette er en *tolkning* av Bultmanns subtile og vanskelig tilgjengelige «Ereignis»-problematikk.

Andre teologiske uttalelser av Bultmann støtter denne tolkning. I sitt akademiske foredrag om «Krisis des Glaubens» (1931) hevder han således at «. . . Gott ist im Sinne des Christentums *nichts anderes als was er für jeden Glauben ist,* in dem der Gedanke Gottes überhaupt ernsthaft gedacht ist». Og forkynnelsen av NT's «Christusereignis» gir ikke mennesket et nytt gudsbegrep, men gir det rett til å tro på den Gud det allerede tror på . . .[38]

Her synes den religionshistoriske skoles syn å slå tydelig igjennom hos Bultmann. Og dette at ikke bare gudsbegrepet og gudstroen oppfattes som noe rent almenreligiøst, men at også det *kristne* gudsbegrep, meddelt gjennom forkynnelsen, ikke er noe nytt, men noe som mennesket egentlig har på forhånd — det blir bare fremkalt i bevisstheten ved forkynnelsen —, dette syn opphever i realiteten det tilløp til å innta en nytestamentlig åpenbaringsposisjon som syntes å ligge i Bultmanns anvendelse av den dialektiske teologis «Wort Gottes»-begrep.

Ved denne tolkning av Bultmanns «Ereignis»-problematikk framtrer Bultmann som en typisk teologisk *parallell til Troeltsch* med de *to* (og delvis *tre*) *«tros»-posisjoner* som konkurrerer om tenkerens tillit, — det forhold jeg har påvist i «Det moderne livsproblem» (s. 350 f.). De to mot-poler hos Troeltsch er «det naturvitenskapelige verdensbilde» — og teismens posisjon, med den idealistiske religionsfilosofi som det «glidende» mellomstandpunkt.

Hos Bultmann danner fremdeles *det moderne naturvitenskapelige verdensbilde* [anno 1900—20] en uoppgivelig «moderne Denkvoraussetzung», et aksiom som ikke blir diskutert, eller en fast «tros-posisjon» som bestemmer virkelighetssynet som helhet — og dermed utelukker enhver såkalt «supranatural» under-problematikk i nytestamentlig forstand. («Das Wunder» blir hos Bultmann stadig betraktet som et attributt til et «mytisk verdensbilde».[39])

Som den religiøse motpol til det rasjonale verdensbilde møter vi hos Bultmann det dialektisk-teologiske «*Wort Gottes*»-begrep, eller rettere sagt: én side ved dette, nemlig «det eskjatologiske» moment, isolert fra Ordets noetiske side.

Teologens «glidende» mellomstandpunkt mellom disse to rasjonalt sett uforenlige tros-posisjoner er illustrert i Bultmanns «*Ereignis*»-problematikk. Det er derfor meget typisk at overalt hvor Bultmann skal tilrettelegge det som skjer (eller «ereignet sich») i en historisk «Offenbarungsereignis», stadig tolker dette som et fenomen *innenfor* «das Selbstverständnis», eller kritisk betraktet: i den filosofisk-religiøse bevissthet. Men dette er nettopp konsekvent i ontologisk henseende; for «selvbevisstheten» alene danner her ennå en sone som er fri overfor eller unndratt immanensens kausalbetonte og lukkede horisont. Og denne selvforståelses- eller bevissthets-sone kan derfor ennå med en viss rett proklameres som religiøst terreng. Det er således til sist den eneste sone som i Bultmanns teologiske dilemma — likesom Wilhelm Herrmanns bekjente «stormfrie» (idealistisk-religiøse) borg — betegner en sikker

posisjon både overfor den anti-religiøse determinisme i det moderne verdensbilde og «der Sturm der Mythologisierung» i det bibelske kerygma.

Fra denne avmytologiserte «Wort Gottes»-posisjon er det således konsekvent når det bibelske kerygmas «Ereignis»-karakter for Bultmann bare synes å utfolde seg i det *tidløse* plan og nå (med eller uten mytologiske rester) er tilgjengelig ved en *selvinterpretasjon* eller filosofisk-betinget eksistens-forståelse.

Den distinksjon Bultmann her forsøker å gjennomføre mellom «das Verständnis des Seins ausserhalb des Glaubens» og «des im Glauben stehenden Seins»,[40] viser seg i saklig teologisk henseende ikke å føre til noe resultat som kan avklare forkynnelsens forhold til kerygmaets objektive åpenbarings-side. Og det vesentlig av følgende to grunner:

1) fordi Bultmann her har forutsatt en bestemt eksistential tilværelsestolkning som *almengyldig* (Heideggers eksistensfilosofiske Daseins-tydning), og de nytestamentlige «eksistens»-utsagn blir nå tolket i lyset av dette ontologiske skjema; og

2) fordi den *tros*-problematikk som Bultmann opererer med i sin «Selbstverständnis», idet han vender seg mot det bibelske kerygma, er bestemt av den samme subjektiv-eksistensielle ontologi, og kan følgelig *ikke* anerkjenne noe objektivt eksisterende *utenfor* den menneskelige eksistens selv (altså heller ingen gudsåpenbarer i historisk, konkret-menneskelig skikkelse: gudmennesket Jesus Kristus).

Disse momenter har til dels vært inngående drøftet i diskusjonen om Bultmanns tese (f. eks. av Thielicke, Schumann og Prenter).[41] Det hittil likevel minst avklarede punkt i Bultmanns problematikk er det første av de to nevnte, nemlig forståelsen av konsekvensene i hans filosofisk-ontologiske grunnsyn (særlig hans første dogme: at han hevder at en *nøytral* eksistensial-analyse er mulig, og dette dogmes sammenheng med det annet (som er like betydningsfullt): at denne analyse er utført i sine gyldige grunntrekk av Martin Heidegger).[42]

Det annet punkt (som angår eiendommeligheten i Bultmanns tros-problematikk) er lettere å illustrere *teologisk*. F. eks. troens forhold til Kristi kors og til oppstandelsen.

«*Korset*» kan «av oss», betoner Bultmann, ikke forståes som «mythisches Ereignis», dvs. som NT fremstiller forholdet: at den præeksistente og nå menneskevordne og syndfri Guds Sønn ble korsfestet, for å sone for våre synder. Disse «objektiverende

forestillinger» i NT må oppgis. Å tro på «Kristi kors» betyr ikke å se hen til en objektiv anskuelig «Ereignis» som Gud har latt skje for oss; men det betyr — «das Kreuz Christi als das eigene übernehmen», å la seg korsfeste med Kristus . . .[43] «Korset» som frelses-«ereignis» er således ikke en historisk begivenhet i tiden, men når jeg forstår det riktig, i dets «*Bedeutsamkeit*», noe som foregår i min subjektive tros-innstilling: det er m. a. o. uttrykk for en bestemt eksistenstydning.

Og likedan er troens forhold til *Kristi oppstandelse:* denne kan ikke forståes som «ein beglaubigendes Mirakel»;[44] den er «ein eschatologisches Ereignis», dvs. ikke noe objektivt historisk faktum, men dette subjektive: *at troen* på den oppstandne blir til eller *oppstår* i menneskenes sinn — og derved får betydning for deres eksistensielle holdning.[45]

Og dette går således for seg:

«Im Erklingen des Wortes werden Kreuz und Auferstehung Gegenwart, ereignet sich das eschatologische Jetzt.»[46]

Det er denne teologiske problematiker — med sitt eskjatologiske eksistens-kerygma — som har gjort og gjør sterkest inntrykk på samtiden.

4.

Debatten omkring Bultmanns tese ble meget heftig. Særlig ble de konservativt innstilte kretser av den tyske Bekjennelseskirke sterkt sjokkert av Bultmanns radikalisme, som i vitenskapens navn syntes å *eliminere* det bibelske kerygmas kjerne, iallfall slik som dette var forstått i kirkens bekjennelse (jfr. Ekskurs 2).

For Bultmann talte det forhold, at han selv — som tilhørte Bekjennelseskirkens radikale fløy — hevdet å stå i menigheten og oppfattet sin teologiske virksomhet som en tjeneste for denne, og at han tenkte ut fra denne posisjon — «*um* der Gemeinde willen».[47] Bultmanns disipler i Bekjennelseskirken gikk også sterkt inn for sin mester, og hevdet at det var Bultmanns egentlige intensjon å yte hjelp til sine samtidige, både teologisk: ved konsekvent historisk-kritisk metode å klarlegge egenarten i NT's kerygma, og særlig for forkynnelsen: å hjelpe til med å *oversette* det kristne budskap til vår tids uttrykkssett, slik at det ikke-mytologisk tenkende «moderne» menneske ble truffet av det.[48] For liksom evangeliet på NT's tid ble forkynt i sin tids forestillingssett, må det nå forkynnes i vår tids. Den gang var «myten» det naturlige uttrykkssett, hvori man kunne fatte budskapet om Kristus; «myten» var den krybbe han ble lagt i for sin tids mennesker.

Nå lever vi i en avmytologisert tid; nåtidens mennesker forstår ikke det gamle mytiske tenkesett, det er en lukket verden for det. Derfor må forkynnelsen finne et nytt uttrykksmiddel, en ny krybbe, hvori Kristus kan ligge . . . Bultmann velger nå den heideggerske eksistens-analyse til krybbe for det kristne kerygma. Osv.

Dette forsvar for Bultmanns tese kunne dog vanskelig slå igjennom. Det var altfor tydelig for den dogmatisk skolerte teolog å se at gjennomføringen av Bultmanns avmytologiseringsprogram angrep det sentrale i *kristologien:* det ble her egentlig bare igjen et jødisk menneske, en rabbi som forkynte en radikal oppfatning av «loven», men som tok feil når han mente «parusien» var nær, — som endte sitt liv på korset, og ble begravet.

De fleste av Bultmanns teologiske kritikere som anerkjente hans problemstilling, kom gjennomgående til det resultat at hans program *ikke* kan gjennomføres: For kerygmaet i NT kan ikke løses helt ut fra sin såkalte «mytologiske» drakt uten at det vesentlige og avgjørende i dets kristologiske innhold forsvinner.

Vi kan bl. a. tenke på den nytestamentlige «hymne» i *Fil 2, 5 ff.* Ifølge den religionshistorisk-kritiske eksegese møter vi her en «Göttergeschichte» som i formen, eller i sin «mytologiske» drakt, for å bruke Bultmanns terminologi, er beslektet med samtidige gnostiske forløsningsmyter, som også var velkjent i jødedommen. Men det «gudevesen» som Filipperbrevet taler om, som «var i Guds skikkelse», men ga avkall på denne . . . og «kom i menneskers lignelse» osv. — det er ganske tydelig ment som en tolkning av den historiske person Jesus og hans død. Men dette at det videre fortelles at han ble «opphøyet» til den høyeste guddommelige verdighet, det kan den historiske kritikk ikke si noe om i bekreftende eller benektende retning — i de vanlige rom og tidsbegreper, hvis man oppfatter disse som nøytrale eller rent formale kategorier. Men gjør man dem til eksponenter for en bestemt immanentistisk ontologi (eller virkelighetstydning), stiller saken seg annerledes. — Betrakter vi nå Filipper-stedet på bakgrunn av NT's øvrige beslektede utsagn, vil vi bl. a. se at allerede Jesus selv har talt i lignende «mytologiske» vendinger om sin oppgave som forløser, og anvendelsen av denne såkalte «Mythos» fortsetter altså Jesu «mytiske» selvtydning . . . Hertil kommer så, ifølge NT's beretninger, disiplenes påskeopplevelse: de så nå og heretter Jesus som den oppstandne og opphøyede Herre, som Gud hadde oppvakt fra de døde. Ikke bare hos Paulus, men også hos Johannes og i Hebreerbrevet er denne «Mythos» anvendt til tydning av Jesu person, hans gjerning og guddomsart. Dens innhold er her i den grad knyttet til formen, at denne ikke lar seg omskrive i et ikke-«mytologisk» språk, f. eks. i den moderne eksistentialanalyses kategorier, uten at selve saken endres totalt. Innholdet i denne «Mythos» danner nettopp grunnlaget for NT's kerygma.[49]

Det viser seg således at NT's krybbe ikke kan skiftes ut med en ny — uten at man samtidig må plasere et annet barn i den enn det som ble født i Betlehem, — dvs. man må finne et annet innhold i sitt kerygma — når NT's er helt avmytologisert —, hvis man i det hele skal ha noe å forkynne.

*

Overfor den kritikk som ble reist mot avmytologiseringsprogrammet, har Bultmann senere presisert sin oppfatning av «Mythos»-begrepet slik at mytens religiøse innhold igjen i første rekke blir stilt i relasjon til de rasjonale «Weltbild»-faktorer, og det eksistentiale moment trer mer i bakgrunnen. Mens han nemlig i programskriftet betonte at «Mythos» måtte tolkes — ikke kosmologisk, men antropologisk, eller bedre: den måtte bli «existential interpretiert»,[50] har han nå definert saken slik: «Mythos» er «die Denk- und Redeweise, die das Unweltliche zum Welthaften objektiviert».[51] — Hva denne definisjon vil inneholde i saklig henseende, avhenger både av de forutsetninger man går ut fra i sin «Denk- und Redeweise» og hva siktepunktet er for den tolkning man vil gjøre gjeldende overfor innholdet i «Mythos». Vi støter således her igjen på det ontologiske problem i dets sammenheng med vitenskapsteoriens metodologiske side.

Denne problematikk har også i noen grad virket med til å gjøre det klart at spørsmålet om «avmytologisering» i stor utstrekning også er et *definisjons*-problem. Både ens problem-stilling og -løsning her avhenger i høy grad av hvordan man definerer «mytens» begrep, særlig når dette skal anvendes ved tilrettelegningen av innholdet i NT's kerygma.[52]

Når det gjelder dette kerygmas forhold til det antikke (eller orientalske) verdensbilde, som på flere vis angir rammen for budskapet, eller en del av de forestillingsformer som virker med til å anskueliggjøre dets innhold — altså det punkt som særlig motiverte nødvendigheten av Bultmanns avmytologiseringsprogram —, kan man med god grunn hevde: at sammenlignet med de senere aktuelle og skiftende «verdensbilder» har det antikke et visst, så å si naturlig-naivt fortrinn - idet det på en enkel vis nettopp anskueliggjør budskapets *transcendens*karakter: f. eks. Guds suverene stilling i forhold til verden (til skapningen og mennesket). Her er ikke grunnlag for en dannelse av noen immanent «ideologi» om menneskets eksistens og dets gudsforhold.[53]

*

Debatten om Bultmanns avmytologiseringsprogram er ennå ikke avsluttet;[54] og man har sjelden nådd fram til noe bestemt eller endelig «resultat» i drøftelsen av de enkelte mer omgrensede problemer, av eksegetisk eller systematisk art, som har reist seg under behandlingen av det bibelske materiale og ved den systematiske problematikk som er berørt av Bultmanns tese.

Men Bultmanns radikale og tilspissede problemstilling har satt fart i den teologiske diskusjon og derved ansporet til ny utforskning av kerygmaets forskjellige sider og til ny gjennomtenkning av teologiens sentrale problem.[55] Det er en gammel erfaring at det er når åndene strides og meningene brytes at man særlig har sjansen til å nå fram til nye erkjennelser — eller til ny innsikt i at man bør fastholde de gamle.

5.

Overfor den bultmannske subjektiv-eksistentiale omtolkning av kerygmaet må en *skrift-tro* teologi stadig måtte fastholde at den frelses-«ereignis» som NT taler om, det er en historisk gudshandling i tiden. Og denne éngangshandling av Gud, det er troens objektive grunn. Og når forkynnelsen innenfor menigheten og hvor den kristne tradisjon er levende, taler om denne gudshandling i Bibelens eget «mytologiske» språk, så vil Sannhetens ånd som er virksom gjennom Skriftens ord, virke med til å *skape* denne tro på kerygmaet[56] — også hos det moderne menneske: *at* denne Guds frelseshandling har funnet sted nettopp i historien, på et bestemt sted og til en bestemt tid.

Det er således for den kristne tro *ett* punkt i den historiske sammenheng, om hvilket vi ut fra NT må hevde at det *både* er et historisk faktum *og* samtidig Guds personale selvåpenbaring. Dette er kjernen i det bibelske kerygma. Men tankemessig sett er det fremdeles et uoppløselig problemsentrum, hvor verdensbildenes skyggevirkninger i teologien undertiden truer med å fordunkle frelsesbudskapet. Derfor har dette punkt også stadig vært evangeliets «dårskap og forargelse» for det som NT kaller ἄνθρωπος ψυχικὸς «det naturlige menneske» (1 Kor 2, 14), ikke bare for det moderne menneske.

Slik har det vært — helt fra den tid apostlene første gang hørte beretningen om den oppstandne Herre (jfr. Joh 20, 24 ff.) og fra Paulus' samtid — til i dag.

EKSKURSER

1. *Om den teologihistoriske bakgrunn for Bultmanns programskrift.*

Siden Karl Barth ga ut sitt «Römerbrief» i revidert utgave (2. Ausg.) i begynnelsen av tyveårene (1922), har vel ingen senere enkelt teologisk publikasjon i den grad bidratt til å sette sinnene i brann og utløse debatten om sentrale teologiske spørsmål innenfor den moderne protestantiske verden som Rudolf Bultmanns programskrift: Neues Testament und Mythologie (1941).[57]

Barths intensjon hadde vært å lede teologien ut av den kristelig-religiøse usikkerhet og relativisme i synet på åpenbaringen, hvori den befant seg etter flere desenniers intens historisk-kritisk granskning av det bibelske kerygma. Med sitt «Römerbrief» ville Barth igjen gjøre gjeldende åpenbaringens transcendenskarakter og Guds absolutthet overfor den relativiserende historisme og de subjektiv-religiøse strømningers avhengighet av de skiftende vilkår som preget de immanente livstydninger. Dette ga som kjent støtet til den nye strømkentring innenfor teologien. I de to følgende desennier ble den *dialektiske* teologi den toneangivende. Den sterke betoning av åpenbaringens transcendens og av «gudsordets» autoritet og annerledesartethet enn det menneskelige ord, som her kom til orde, ikke minst i Barths senere skrifter (framfor alt i hans Kirchliche Dogmatik, 1932 ff.), fikk etter hvert også betydning i *kirkelig* henseende. Dette viste seg tydelig under kirkekampen som tilspisset seg ut gjennom tredveårene. I den tyske Bekenntniskirche var innflytelsen fra Barth og hans retning en av de kraftigste impulser til kamp mot de teologiske og kirkepolitiske formidlingstendenser som ellers lå nær og stadig øvet et visst press på den aktuelle teologiske og kirkelige problematikk. «Det var Barths forkynnelse av *diastasen*,» hevder således Paul Tillich,[58] — «diastasen», dvs. motsetningen mellom det guddommelige og det menneskelige —, «som ga den tyske kirke kraft til å stå imot fristelsen» fra «Deutsche Christen», som lokket med at nå var timen kommet til at den tyske kirke skulle bli ett med det tyske folk ... slik at dette skulle få oppleve den store gjenfødelse. — Innenfor Bekjennelseskirken syntes det imidlertid etter hvert å utvikle seg en viss håndfast «*Gemeindeorthodoxie*» og «en steil sakramentalisme», som også syntes å ville føre til en ny «Mythologie der Dämonen». Slik var situasjonen i de første krigsår, ved begynnelsen av 40-tallet. Og for enkelte teologiske iakttagere, som f. eks. Bultmann, syntes dette å være beklagelige uvitenskapelige tendenser.

Bultmann (f. 1884), som tilhørte Bekjennelseskirkens venstre fløy, hadde hatt en annen teologisk fortid og en annen utviklingsgang[59] enn de fleste av hans yngre samtidige som var påvirket av de mer konservativ-kirkelige og nyortodokse strømninger. Med sitt utgangspunkt i den radikale kritiske bibelvitenskap, og med den dialektiske teologi som

spekulativt gjennomgangsledd, hadde Bultmann forsøkt å postulere en eksistens-teologi, hvor ikke bare eksistensialanalysens formale tenkeskjema var hentet fra Heideggers filosofi, men hvor også det materiale innhold i «budskapet» til det moderne menneske i like høy grad var preget av eksistensfilosofiens pessimistiske «Sein zum Tode»-betraktninger, etc. Som moderne teolog av denne utpreget eksistentialistiske støpning kunne Bultmann naturligvis ikke applaudere de nye kirkelig-teologiske strømninger som syntes å munne ut i en umiddelbar repristinasjon av NT og reformatorenes budskap. Som «systematiker» representerte Bultmann således et helt annet teologisk syn enn Barth og de barthiansk ortodokse dialektikere, og som ekseget og bibelteolog inntok han selvsagt en annen holdning enn f. eks. den tradisjonelle «positive» bibelvitenskap, — han måtte følgelig reagere sterkt overfor de nye tendenser til en såkalt «mytologisk» farget forkynnelse som gjorde seg gjeldende i hine år. Hans programskrift om Neues Testament und Mythologie (opprinnelig et foredrag fra 1941) må derfor ansees som et stridsskrift mot de ortodoks-kirkelige tendenser. Slik ble det også i høy grad oppfattet da det utkom i begynnelsen av 1942[60] (i en samling «Beiträge zur Evangelischen Theologie», bd. 7, med fellestitelen: Offenbarung und Heilsgeschehen). Med tydelig front mot Barth og mot alle bekjennelsestro repristinasjonsteologer hevdet Bultmann her, som ovenfor nærmere er utviklet, at det var teologiens oppgave å foreta et kritisk oppgjør med de forskningsproblemer den religionshistoriske skole hadde skapt innenfor bibelvitenskapen, — nettopp i klarhetens interesse var dette nødvendig; for derved ville man bli i stand til å rense ut de «mytologiske» forestillinger hvori budskapet om Kristus var ikledd i NT. For «det mytiske verdensbilde» som ifølge Bultmann danner rammen for NT's religiøse forestillingsinnhold og dermed også determinerer dets fremstilling av «das Heilsgechehen», er nå forlengst blitt en meningsløshet i intellektuell henseende — og uten at denne rammen med dens mytologiske forestillingsverden blir fjernet og det bibelske kerygma således blir «*ent*mythologisiert» (*av*mytologisert), vil det ikke lenger være forståelig for det moderne menneske.

2. *Debatten om Bultmanns program.*

Bultmanns programskrift vakte stort røre, for ikke å si bestyrtelse, både i og utenfor Bekjennelseskirken. Det begynte med sterke protester; — men inntrykket av Bultmanns teologiske argumentering var så sterkt at han bl. a. fikk høre: — «De har gjort det umulig for et anstendig menneske å høre til bekjennelseskirken.»[61] (Eller m. a. o.: for enkelte lesere syntes den personifiserte teologiske vitenskap å tale gjennom Bultmanns programskrift. Dessuten følte det sterkt beklemmende for Bekjennelseskirkens folk at Bultmanns anskuelser på avgjørende punkter, f. eks. den «avmytologiserte» oppfatningen av Kristi oppstandelse, syntes å ligge nær opp til Em. Hirsch's syn — de «tyske kristnes» store teologiske navn.) Hvor alvorlig man anså situasjonen i dogmatisk hen-

seende innenfor Bekjennelseskirken, viser bl. a. den erklæring kirkens ledelse her fant å måtte utstede: «Die Bekennende Kirche steht und fällt mit der Auslegung der Heiligen Schrift zuerst durch die ökumenischen Symbole.»[62] Og den Hessische Bekenntniskirche gjorde opptaket til en inngående teologisk betenkning («Gutachten») om Bultmanns skrift og de hovedteser som der var fremsatt.[63] Særlig dette, at Bultmanns interpretasjon av NT syntes helt å forankre troen i en subjektiv, filosofisk eksistens-tydning, slik at det objektive, historiske grunnlag for det bibelske kerygma, gudsåpenbaringen i gudmennesket Jesus Kristus, trådte helt i bakgrunnen og syntes å forsvinne, måtte vekke bekymring. Landesbischop Wurm (i Württemberg) fikk i stand en «theologisches Gespräch» i en videre krets, fordi de spørsmål Bultmann hadde stilt, krevde en «alvorlig selvbesinnelse» hos kirkens menn, dens lærere og prester: man måtte ta standpunkt til Bultmanns teser i kritisk henseende. Således kom den teologiske debatt snart i gang. Det ble i løpet av det første og de følgende år holdt mange teologiske foredrag om Bultmanns problem: om muligheten av en avmytologisering av det bibelske kerygma. Flere betydelige teologiske bidrag til diskusjonen ble også til, bl. a. av nytestamentleren Julius Schniewind og av systematikeren Helmut Thielicke.[64] Men på grunn av krigssituasjonen ble ingen av bidragene foreløpig trykt, men ble satt i omløp i hektografert form og flittig lest, til eksemplarene var helt utslitt. Og man kan vel si, at hvor to eller tre teologer var til stede, var Bultmanns tese det stående diskusjonstema. Den muntlige diskusjon om saken var således meget livlig. Og meningene sto ofte steilt mot hinannen. Bultmann-disiplene pleide i regelen å forsvare mesteren, ofte både med saklig dyktighet og med patos, idet de hevdet at Bultmann hverken nektet Korset eller opstandelsens «Ereignischarakter»; — og dermed var saken i orden. Man understreket på dette hold sterkt at Bultmanns *intensjon* var å gi forkynnelsen en anvisning til å tolke det nytestamentlige budskap for *vår tids* mennesker — slik at kristendommen ble livsnær virkelighet for det «moderne», ikke-mytologisk tenkende menneske.[65] — Andre kom til et helt motsatt resultat i denne heftige kamptid. Enkelte erklærte således kort og godt at — «wir BK-Pfarrer . . . stehen und fallen mit der Wahrheit und Wirklichkeit der NT-Berichte. In Herrn Professor Bultmanns Äusserungen sehen wir eine Bestreitung des Bodens, der uns trägt, und eine Bestreitung der christlichen Kirche überhaupt».[66]

(Til *Danmark* forplantet diskusjonens bølger seg allerede i 1943, idet Bultmanns avhandling ble oversatt (i tidsskriftet «Tidehverv») og ble dessuten livlig kommentert i flere kirkelige organer i de følgende år. Her var også grunnen forberedt for en debatt om spørsmålet; særlig var Tidehvervs-teologenes problemstilling i dogmatisk og kristelig henseende ikke særlig forskjellig fra Bultmanns. Men det manglet heller ikke på kraftige motsigelser mot Bultmanns syn.[67] Av mer prinsipielle drøftelser av Bultmanns tese fra dansk side kan vi nevne et par artikler av E. Thestrup Pedersen (særlig: «Kristendommens Afmythologisering

og Forkyndelsen», DDT 1945) og av Regin Prenter («Evangeliets afmythologisering», SvTK 1946).

I *Sverige* har Bultmanns programskrift hittil ikke avsatt noen tydelige spor i den teologiske problemdrøftelse (bortsett fra noen korte bemerkninger av Nygren i SvTK 1951, H. 1). Beslektede spørsmål — f. eks. om forholdet mellom nytestamentlig og moderne virkelighetssyn — har leilighetsvis vært drøftet her,[68] men det tør være symptomatisk for selvstendighetstrangen i nyere svensk teologi, at i den for svensk eksegetisk og systematisk teologi representative publikasjon «En bok om bibeln» (1947), er, synes det, hverken Bultmanns navn eller hans tese nevnt. Denne tilsynelatende bibelteologiske uberørthet av «avmytologiseringen» betyr dog ikke uten videre at man her teologisk sett har overvunnet de vanskeligheter som knytter seg til Bultmanns problem.

I *Norge* har den teoretiske problematikk som knytter seg til Bultmanns avmytologiseringsprogram ikke spilt noen fremtredende rolle hittil (mai 1951). Spørsmålet har dog vært berørt,[69] — og den aktive *forkynner* tør undertiden ha følt problemet som en påtrengende vanskelighet, kanskje særlig hvor han står overfor et akademisk dannet publikum med bestemte «dogmatiske» anskuelser om hvilke trossatser kan aksepteres av et «moderne kulturmenneske».)

I min avhandling om «*Det moderne livsproblem* hos Troeltsch og vår tid» (1950) har jeg på et par steder tangert Bultmanns problem: som et endepunkt i den teologiske utviklingslinje som forbinder Troeltschs samtid med vår, og som et fremdeles uløst problemkompleks som har tydelig sammenheng med «den *moderne* teologiske problematikk» som ikke fant — og heller ikke kunne finne — noen tilfredsstillende løsning «im Rahmen des naturwissenschaftlichen Weltbildes».[70] I nærværende artikkel har jeg et steds ovenfor pekt på en indre sammenheng mellom den teoretiske og religiøse problematikks tankeskjema hos Troeltsch og Bultmann, bestemt av deres naturvitenskapelig-moderne «Weltbild» og tros-problematikkens særegne vanskeligheter innenfor dettes ramme. Betraktet i dette moderne «Weltbild»-perspektiv vil således Bultmanns teologi med dens avmytologiseringsprogram fremtre som et eksempel på at — «die Welt, deren Symbol Troeltsch wie kein anderer Theologe war, an der er krankte, ist noch nicht überwunden, sie lebt noch in uns allen».[71]

Et kritisk oppgjør med Bultmann er derfor en av de første oppgaver som melder seg for en teologi som står i levende kontakt med den «aktuelle» problematikk innenfor protestantisk teologisk tenkning i dag.

BIBLIOGRAFI

(Bidrag til debatten om Bultmanns avmytologiseringsprogram.)

En inngående kritisk drøftelse av Bultmanns tese i dens sammenheng med hans teologi som helhet foreligger ennå ikke. Men en rekke interessante kritiske bidrag er fremkommet, fra bibelteologisk hold bl. a. av Lohmeyer, Schniewind, Cullmann og Kümmel, og fra systematisk side kan f. eks. nevnes bidrag av Thielicke, Schumann, Klaas, Barth og Prenter. De fleste av bidragene til debatten finnes spredt omkring i tidsskrifter og teologiske arbeider om beslektede emner. Dessuten foreligger det et par spesielle publikasjoner som innholder et utvalg av en del av de første tyske bidrag til debatten, nemlig «Kerygma und Mythos» (1948) og «Entmythologisierung» (1949); særlig førstnevnte samling er verdifull for orienteringen om debatten i dens tidligste fase. Noen fullstendig fortegnelse over de bidrag som er fremkommet, er det f. t. ikke mulig å gi. Nedenfor er anført en del av de bidrag vi har kunnet oppspore.

Bultmanns viktigste teologiske *skrifter* er nevnt ovenfor s. , samt i *anmerkning 13*; her er også anført de senere arbeider av B., hvor han har videreført sine idéer fra programskriftet om «Neues Testament und Mythologie» (1941). — Jfr. dessuten litteratur anført i Anmerkninger.

*

Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch. Herausgegeben von Dr. theol. Hans Werner Bartsch (i serien: Theologische Forschung, 1), Hamburg 1948. (De enkelte bidrag her (i alt 242 s.) er anført under forfatternavn i bibl. nedenfor.) Sitert: *KuM.*

Entmythologisierung. Eine Auseinandersetzung zwischen Julius Schniewind, Rudolf Bultmann und Karl Barth (Schriftenreihe der Bekennenden Kirche, 4) [med forord av Ernst Wolf, Göttingen], Stuttgart 1949. (De to første bidrag i dette hefte (104 s.) er identisk med art. i KuM, det tredje er hentet fra Barths Kirchl. Dogmatik; se bibl. nedenfor.) Sit.: *Ent.*

*

Bultmann, Rudolf: *Neues Testament und Mythologie.* Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung [først offentliggjort i:] Offenbarung und Heilsgeschehen, Beiträge zur Evang. Theologie, Bd. 7, *1941,* s. 27 ff.; [senere opptrykt i:] KuM, s. 15—53.

— [. . . svar til Thielicke . . .] Deutsches Pfarrerblatt 1943, Nr. 1.

— «Zu J. Schniewinds Thesen», KuM, s. 135—153.

*

Althaus, Paul: «Neues Testament und Mythologie. Zu R. Bultmanns Versuch der Entmythologisierung des NT's», ThLZ 1942, s. 337—344.

— Die christliche Wahrheit I, 1947, s. 208 f.

Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik III, 2, 1948, s. 531–537 o: «Auseinandersetzung» med Bultmann]. Sit.: Barth: B.
Bartsch, H. W.: «Vorwort», KuM, s. 5—8.
Brattgård, Helge: [Anmeldelse av] KuM, i SvTK 1950, s. 66—68.
Brunner, Emil: Dogmatik II, 1950, s. 211 ff.
Cullmann, Oscar: Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und geschichtsauffassung (1946),[2] 1948, s. 23 ff., 82 ff., etc.
Godal, Tord: Tilbake til troen. Religiøs fundamentalisme, Oslo 1949, s. 109—122.
Harbsmeier, Götz: «Mythos und Offenbarung» (1943), KuM, s. 54–81.
— «Ein Briefwechsel», ibid., s. 166 ff.
Hochgrebe, Friedrich: «Die Bedeutung des Problems», KuM, s. 10—12.
Horstmann, Johs.: [artikkel i Dansk] Menighedsbladet, 27. Aarg. 1944, Nr. 2—3.
Klaas, Walter: Der moderne Mensch in der Theologie Rudolf Bultmanns (Theologische Studien, hrsg. von K. Barth, Heft 24), (40 s.) Zürich 1947. Sit.: Klass: B.
Kümmel, W. G.: «Mythische Rede und Heilsgeschehen im NT», Coniectanea Neotestamentica XI [Festskrift til A. Fridrichsen], Lund/Kbh. 1947, s. 109—131. Sit.: Kümmel: Myth.
— «Mythos im NT», ThZ (Basel) 6, 1950, s. 321—337.
Lohmeyer, Ernst: «Die rechte Interpretation des Mythologischen» (1944), KuM, s. 154—165.
Lundström, Gösta: Guds rike i Jesu förkunnelse, Lund 1947, s. 183 ff.
Neuenschwander, U.: Protestantische Dogmatik der Gegenwart und das Problem der biblischen Mythologie, Diss. Bern 1949.
Nygren, A.: «Kristus och fördärvsmakterna. Tillika ett ord till frågan om kristendomens avmytologisering», SvTK 1951, s. 7 ff.
Oepke, A.: Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung,[2] 1947, s. 56 ff.
Olivier, Paul: «Bultmanns Vorverständnis», KuM, s. 233—241.
Prenter, Regin: «Evangeliets avmytologisering», SvTK 1946, s. 89—108. Sit.: Prenter: B.
— «Mythe et Évangile», Revue de teol. et de philos., N. S. 35, 1947, s. 49 ff.
Sasse, H.: «Flucht vor dem Dogma», Luthertum 1942, s. 161—184.
Sauter, Hermann: «Die Definition des «Mythologischen» bei Bultmann», [Prot. Rundschau 1943, 2], KuM, s. 225—229.
Schmidt, Hans Wilhelm: «Christentum ohne Christus», ZsystTh 20, 1943, [om Bultmann] s. 40 ff.
Schreiner, H.: . . . jfr. KuM, s. 77.
Schniewind, Julius: «Antwort an Rudolf Bultmann. Thesen zum Problem der Entmythologisierung» (1943), KuM, s. 85—134.
Schumann, Fr. K.: «Die Entmythologisierbarkeit des Christusgeschehens», KuM, s. 211—224 (jfr. ibid. s. 242).
- - Gedanken Luthers zur Frage der Entmythologisierung, Stuttgart 1949.

Soucek, J. B.: «Ein Briefwechsel» (1944), KuM, s. 166 ff.
[Stählin, G.: [artikkel om] μῦθος, Theol. Wörterbuch zum NT, hrsg. v. G. Kittel, Bd. IV (1942), s. 769—803.]
Thestrup Pedersen, E.: «Kristendommens Afmytologisering og Forkyndelsen», DTT 1945, s. 193—222.
— [Anmeldelse av] KuM, DTT 1950, s. 51—59.
Thielicke, Helmut: [artikkel om Bultmanns problem] Deutsche Pfarrerblatt 1942, Nr. 30.
— «Die Frage der Entmythologisierung des NT» (1942), KuM, s. 177—210 [jfr. anmerkning 64, nedenfor]. Sit. Thielicke: B.
— Theologische Ethik I (1951), s. 55 f., etc.
Tillich, Paul: «The present theological situation», Theology Today, vol. VI/3, oct. 1949, s. 305 f.
— Systematic Theology I, 1951 (om begrepene «Myth» og «Mythology», se Index).
Wilder, A. N.: «Mythology and the New Testament. A review of KuM», Journal of Bibl. Lit. 69, 1950, s. 113 ff.
Wilhjelm, T.: «Jesu opstandelse og den nye historieforskning», Tidehverv, (Kbh.) 1944, Nr. 1.

ANMERKNINGER

1 I sin tiltredelsesforelesning (om «Stellung und Aufgabe der Philosophie in der Theologie» 1850) hevdet *A. E. Biedermann:* «. . . Die theologische *Glaubenslehre* soll durch und durch philosophisch sein und durch und durch historisch» (se A. E. Biedermann: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze (1885), s. 15). Biedermanns avmytologiseringsprogram kommer bl. a. tydelig fram i hans behandling av kristologien, se hans *Christliche Dogmatik* (1869), § 576 ff. (Kritik der kirchlichen Christologie), § 788 ff. (om hans eget dogmat.* syn på kristologien). I § 587 heter det: «An dem *Menschen* Jesus . . . stellt sich der Stand götlicher Existenzweise *vor* und *nach* der irdischen Existenz als eine seine Menschheit aufhebende mythologisierende Vorstellung heraus» s. 519). Resultatet av de kritiske overveielser om Kristi oppstandelse er: «. . . Kurz der Kern der Auferstehungsgeschichte besteht aus solchen Widersprüchen, dass der Verstand in dieser Weise ihn nicht als Thatsache anerkennen kann» (s. 523). Om «legemets oppstandelse» heter det (§ 995): «Die Wahrheit in der Lehre von der *Auferstehung des Leibes: Subject* der Seligkeit oder Unseligkeit ist zwar nur das Ich als *Geist;* aber das *Substrat,* Ausdruck und Organ, des ewigen Lebens ist die *Totalität* des natürlichen, sinnlichen, räumlich-zeitlichen Daseinsprocesses des Menschen» (s. 761). — De samme formuleringer finnes også i 2. Ausgabe av Chr. Dogmatik I—II (1884/85). Biedermann om begrepet «Mythologie», se ibid.2 I, s. 156 ff.; om den «supranaturalistiske» oppfatning som dels «mythologisch», dels «mythologisierende», se ibid. s. 255.

2 Betegnende for situasjonen er således hva den senere teologiprofessor Otto Baumgarten forteller fra sin studietid hos Biedermann i Zürich i slutten av 1870-årene: . . . Seine warmherzige Frau, die ihren Basler Pietismus durch eine lange glückliche Ehe behauptet hatte, klagte mir einmal: «Es ist doch schrecklich, dass mein Mann eigentlich nicht in den Himmel kommen kann; denn er glaubt ja nicht an einen persönlichen Gott und an ein persönliches Fortleben nach dem Tode. Aber er ist besser und frömmer als wir alle. So glaube ich doch, das Gott ihm gnädig sein wird». (O. Baumgarten: Meine Lebenserinnerungen (Tüb. 1929), s.59.)

3 Fr. H. R. von Frank: Geschichte und Kritik der neueren Theologie, 1908, s. 198 f. (For øvrig beretter Frank at Biedermann på sitt siste sykeleie synes å være kommet i et noe annet forhold til «. . . der Erlöser von Sünde und Tot» — og at «sein Herz brach augenscheinlich durch sein System hindurch». Ibid. s. 199.)

4 Dette metodiske synspunkt er som kjent kommet meget typisk fram i f. eks. *Lyder Bruns* bibelteologiske arbeider; se særlig artiklene i hans «teologiske testamente»:

Hvor Herrens ånd er der er frihet. Trekk av nytestamentlig kristendom, Oslo 1950. — Om L. Bruns bibelteologiske tolkninger hevder A. Fridrichsen: «. . . man möter överallt den typiskt «liberala» inställningen till bibelordet, som övervinner den historiska distansen från detta genom att hämta religiösa och etiska impulser ur de gamla texterna under prisgivande av den historiska verklighetssynen». SvTK 1950, s. 127; jfr. s. 76.

5 Særlig like før og omkring 1800; bl. a. hos Bauer: Hebräische Mythologie des alten und neuen Testaments (1802); til diskusjonen av *begrepet «Mythus»* i denne tiden, jfr. *D. F. Strauss:* Das Leben Jesu (1835), § 8 ff.

6 Til D. F. Strauss' oppfatning og anvendelse av begrepet, se ibid. 4. Ausg. §§ 8—16, etc.; jfr. A. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1913), s. 79 ff.

7 Jfr. bl. a. H. Gressmann: A. Eichhorn und Die religionsgeschichtliche Schule (1914); H. Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT's (1903); E. Troeltsch: «Die Dogmatik der «religionsgeschichtlichen Schule»» (1913), Ges. Schriften II, s. 500 ff.

8 Jfr. Bultmann om den religionshistoriske interpretasjon av NT, i KuM, s. 26 f.

9 Jfr. E. Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902).

10 Jfr. bl. a. Max Reischle: Theologie und Religionsgeschichte (1904).

11 Barth: B. s. 534. Barth nevner deretter de etter hans mening viktigste aksiomer hos Bultmann, og avviser dem i et polemisk-kritisk resonnement.

12 Om Bultmanns Johannes-kommentar, jfr. Olaf Moe, i TTK 1951, s. 44 ff.

13 Av interesse for *Bultmanns* stilling til problemet er også noen av hans øvrige *skrifter:*

Geschichte der synoptischen Tradition (1921),2 1931;
Der Begriff der Offenbarung im NT (1929); og foredraget
Die Krisis des Glaubens (1931).

Artikler:

«Mythus u. Mythologie im NT», RGG2 (1930), IV, sp. 390 ff.
«Paulus», ibid. (1930), IV, sp. 1019 ff.
«Die Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Situation», Th Bl 1933, sp. 166 ff.
«Das Verständnis von Mensch und Welt im NT und im Griechentum», ThBl 1940, sp. 1 ff.

Bultmann har senere videreført sine idéer fra programskriftet i *følgende arbeider:*

Theologie des NT, 1. Lief. (Tüb. 1948), se især § 33, etc.
Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (1949), s. 200 ff.
«Das Problem der Hermeneutik», ZThK 47, 1950, s. 47 ff.
«Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Verkündigung in NT», Aux Sources de la Tradition Chrétienne, Mélanges offerts à M. Goguel, 1950, 32 ff.

14 Bultmann om den idealistiske interpretasjon av NT, se KuM, s. 19, 25 f., 34, 37.

15 Se KuM, s. 26 f.

16 Ibid. s. 15 ff.

17 Dette moment i tankeproblematikken synes for Bultmann — som for Troeltsch — å være hevet over tvil, se KuM, s. 17, 20, etc.; jfr. Klaas: B, s. 4 ff.; Barth: B, s. 536.

18 Klaas: B, s. 8.

19 KuM, s. 19, 20; jfr. hertil E. Troeltsch: Glaubenslehre (1925), s. 353 ff.; Nome: Det moderne livsproblem (1950), s. 184.

20 KuM, s. 21.

21 Ibid. s. 20 (uth. av B).

22 Jfr. ibid. 21, etc.

23 KuM, s. 18; jfr. hertil Barth: B, s. 536.

24 Bultmann, ibid.

25 B. har, så vidt vites, ikke endret sitt syn her.

26 Til «Weltbild»-problematikken hos W. Herrmann, se bl. a. hans Ges. Aufsätze (1923), s. 192 f., 208 f. Om forholdet mellom Herrmann og Bultmann, se W. Wiesner: Das Offenbarungsproblem in der dialektischen Theologie (1930), s. 99; Barth: B, s. 535 f.

27 Se bl. a. KuM, s. 45; jfr. ovenfor s.

28 *Barth,* som selv har studert i Marburg hos nykantianerne H. Cohen og P. Natorp og hos W. Herrmann, og av egen erfaring kjenner dette miljøs tankevaner og forestillingssett, hevder at Bultmann (i spørsmålet om motsetningen mellom det moderne verdensbilde og de «mytiske» forestillinger i Bibelen) representerer «die reichlich humorlose Marburger Tradition, laut derer das erste Gebot der Wahrhaftigkeit unweigerlich darin bestünde, dass man sich in dieser Hinsicht nur ja keine Freiheiten erlauben dürfe» (s. 536).

29 Til Bultmanns åpenbaringsoppfatning, jfr. W. Wiesner: Das Offenbarungsproblem, s. 76 f., 80 ff., 99 ff., 136 ff., etc.

30 Se hertil særlig artikler i Glauben u. Verstehen (1933); jfr. Th. Siegfried: Das Wort und die Existenz II (1933), s. 107 ff.; H. Wallenwein: Zum Problem einer Existenz-Theologie (1938), s. 11 ff.

31 Som typisk i «T u. Myth.».

32 P. Tillich: Systematic Theology, I (Chicago 1951), s. 49.

33 KuM, s. 33 f.

34 Ibid. s. 52.

35 Til problemet «Selbstverständnis» og dets bevissthets-karakter, og forholdet til historien, jfr. Thielicke, KuM, s. 184 ff.

36 Jfr. Prenter: B, s. 98 ff.

37 Jfr. Thielicke, KuM, s. 185.

38 Bultmann: Krisis des Glaubens, s. 6 (uth. av B.). *Bultmanns* resonnement er her flg.: Den kristne tro har sin eiendommelighet deri, at den taler om en «Ereignis». Denne «Ereignis» er Jesus Kristus, i hvem, som det heter i NT, Gud har talt. «Das heisst: in dem, was mit und durch Christus geschehen ist, hat sich Gott dem Menschen entscheidend offenbar gemacht; und in diesem Geschehen ist seine Verkündigung begründet und legitimiert, die dem Menschen als *Wort Gottes* begegnet, die ihm nicht einen neuen Gottesbegriff lehrt, sondern die ihm das Recht gibt, an den Gott, an den er glauben möchte, zu glauben» (s. 13).

39 Se bl. a. Bultmann: «Zur Frage des Wunders», Glauben u. Verstehen, s. 214 ff.; jfr. Thielicke, KuM, s. 190.

40 KuM, s. 28 ff.

41 Se bibliografien ovenfor.

42 På dette punkt må et event. *kritisk* oppgjør med B. sette inn. I den flg. artikkel (II) vil dette spørsmål bli tatt opp.

43 KuM, s. 45 ff.

44 Ibid. s. 48 f.

45 Ibid. s. 50 f.

46 Ibid. s. 51. Til Bultmanns eskjatologibegrep, se Kümmel: Myth., s. 116 ff.; O. Cullmann: Christus u. die Zeit, 83 ff.

47 Jfr. Thielicke, KuM, s. 182.

48 Se bl. a. G. Harbsmeier, KuM, s. 59 ff.

49 Jfr. Kümmel: «Mythos im NT», 326 ff.

50 KuM, 23; jfr. Kümmel: Myth. 111 ff.

51 KuM, s. 135 (B. i diskusjonen med Schniewind); jfr. hertil Schumann, KuM, s. 221, jfr. 214, 224.

52 I den flg. art. (II) skal vi bl. a. drøfte «*Mythos*»-*begrepets* formale og «materiale» side.

53 Jfr. Thielicke, KuM, s. 204 ff.

54 Se fortegnelsen over de viktigste bidrag.

55 Som ett av de mest interessante arbeider her kan nevnes *O. Cullmann:* Christus und die Zeit (1946), som allerede er blitt et «klassisk» verk.

56 De teologiske forutsetninger for dette synspunkt vil senere bli presisert.

57 Se KuM, Vorwort, s. 5; jfr. Schumann, ibid., s. 211.

58 Tillich, Theology Today, october 1949, s. 303.

59 Jfr. G. Lundström: Guds rike i Jesu förkunnelse (1947), s. 177 ff.

60 Se Ent, s. 3.

61 Ibid.

62 Ent, s. 4.

63 Se KuM, s. 180, 195, etc.

64 Begge bidrag i KuM; Thielickes dessuten i H. Thielicke: Theologie der Anfechtung (1949), s. 135—168.

65 Jfr. Harbsmeier, KuM, s. 76 ff.

66 Se Ent, s. 5.

67 Om diskusjonen i Danmark om B.s program, se Thestrup Pedersen, DTT 1945, s. 193.

68 H. Eklund: «Nytestamentlig og modern verklighetssyn», Sv. Exegetisk Årsbok 13 (1948), s. 1—8; A. Fridrichsen: «Epilog», ibid., s. 116—123; R. Josefson: «Nytestamentlig realism i förkunnelsen», Ny kyrklig Tidskrift 17 (1948), s. 57—70.

69 T. Godal: Tilbake til troen (1949), s. 109 ff.; jfr. hertil O. Valen-Sendstad, TTK, 1950, s. 70 ff., 83 ff.; og T. Godal, TTK, 1951, s. 9 f. Se enn videre Carl Fr. Wisløff, TTK 1950, s. 177 f.

70 Nome: Det moderne livsproblem (1950), s. 493, 509, 511, 584.

71 Althaus' bemerkning fra tyveårene, se Nome, ibid. s. 25.

BULTMANN OG STRAUSS

NOEN BEMERKNINGER TIL SPØRSMÅLET OM KRISTENDOMMENS «AVMYTOLOGISERING»

Av Olaf Moe.

Robert Bultmanns nylig reiste krav om avmytologiseringen av det nytestamentlige budskap gjenkaller uvilkårlig i erindringen det radikale forsøk som for vel hundre år siden ble gjort i samme retning av *David Friedrich Strauss*. En sammenligning mellom de to teologers tiltak tør være opplysende og skikket til en viss avkjøling av den sensasjon som Bultmanns fremstøt har vakt.

Det var i 1835 D. F. Strauss utsendte sin oppsiktsvekkende bok «Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet I—II». I forordet erklærer han at han i stedet for den foreldede supranaturale og naturlige forklaring av Jesu historie vil sette en ny, nemlig den mytiske. Visstnok hadde kritikken allerede før Strauss antatt mytiske enkeltheter i den evangeliske overlevering, men han vil gå videre og kritisk prøve alt i den for å se om det ikke har noe mytisk ved seg. Strauss søker i innledningen først å påvise de ytre og indre muligheter for mytedannelse på dette område, og peker så på kriteriene på det mytiske i evangelienes fortelling. Myten har to sider ved seg, først at den ikke er historie, dernest at den er en av et visst samfunns åndsretning framgått diktning. Dens kjennemerke er — negativt — først og fremst at det den forteller, er uforenlig med de kjente og ellers overalt gjeldende lover for det som skjer. Strauss nevner også andre negative — og positive — kriterier på myten, men dem kan vi her forbigå og skal bare minne om at han spesielt fremhever det kjennemerke at en fortelling i evangeliene er påfallende lik en av de daværende jøders messianske forestillinger. Etter disse kriterier blir det ikke meget historisk stoff igjen i de evangeliske beretninger. Men Strauss trøster sine lesere med at han «vet den kristne tros indre kjerne fullkommen uavhengig av hans kritiske undersøkelser. Kristi overnaturlige fødsel, hans undere, hans oppstandelse og himmelfart forblir evige sann-

heter, hvor meget man enn betviler deres virkelighet som historiske fakta» (Vorrede IX—XII). I et kapitel til slutt, betitlet «Jesu livs dogmatiske betydning», kritiserer han først ortodoksiens kristologi, derpå rasjonalismens og Schleiermachers eklektiske og Kants symbolske kristologi for så å statuere den spekulative kristologi som den rette. Nøkkelen til hele kristologien er den at subjektet for de predikater som kirken tillegger Kristus, ikke er et individ, men en idé, men en real sådan, ikke en uvirkelig som hos Kant. Det er ikke idéens vis å realisere seg på, at den uttømmer hele sin fylde i ett eksemplar og er karrig mot alle andre. *Menneskeheten* er foreningen av de to naturer som kirkelæren tillegger Kristus, den er den menneskeblevne Gud, den er undergjøreren, den er den syndfrie — for så vidt gangen i dens utvikling er udadlelig og forurensningen alltid bare kleber ved individet —, den er det som dør, oppstår og farer til himmels. *Jesu* betydning er kun den at dette individ ved sin personlighet og sin skjebne ble anledningen til å løfte det nevnte idéinnhold opp i den alminnelige bevissthet, og at den gamle verden — og måskje folket til enhver tid — bare formår å anskue menneskehetens idé i et individs konkrete figur (Schlussabhandlung s. 693—737).

Således har da Strauss avmytologisert evangeliet! Vi kan ikke annet enn smile av den spekulative kristologi hvori han mente å ha funnet kristendommens kjerne. Likså skarpsindig som hans kritikk av den evangeliske historie må sies å være, likså virkelighetsfjern og foreldet er hans positive konstruksjon. Det faller vanskelig å tro at Strauss virkelig kan ha ment at han dermed har truffet evangeliets egentlige mening. I sine senere skrifter la han da heller ikke skjul på at han i virkeligheten hadde brutt med kristendommen; på spørsmålet: «Sind wir noch Christen?» svarte han i boken «Der alte und der neue Glaube», 1872, bestemt nei.

Strauss roser seg i sitt «Leben Jesu» av sin forutsetningsløshet. Men enhver kan se at han faktisk er bunden av en bestemt filosofisk forutsetning, nemlig en hegelsk panteisme som ikke tillater ham å anerkjenne noen overnaturlig inngripen av Gud i historien. Han *kunne* derfor ikke annet enn å komme til et negativt resultat i sin kritikk av de evangeliske beretninger. Hans svar var forutbestemt ved en skjev spørsmålsstilling.

Ut fra Strauss' synspunkt får Jesu historiske person ingen vesentlig betydning for religionen. Han blir kun et symbol som religiøst ikke er absolutt uunnværlig. Det kan derfor ikke undre oss at somme i begynnelsen av vårt århundre gikk så langt som å benekte enhver historisk kjerne i våre evangelier. Jeg minner spesielt om filosofen Arthur Drews' bok «Die Christusmythe»

(1909) og den derved framkalte strid om hvorvidt Jesus overhodet har levd.

Nå faller det jo ikke mer noen nøktern filosof eller historiker inn å benekte Jesu historiske eksistens. Men avkler man først den historiske Jesus alt det underfulle som evangeliene tillegger ham, så må vi riktignok spørre om teologien har noen avgjørende interesse av å hevde hans eksistens. Noen frelseshistorisk betydning har den i hvert fall ikke. *Bultmann* fastholder visstnok at Jesu liv og død har en sådan betydning, men han betrakter i virkeligheten alt det overnaturlige i den evangeliske historie som mytisk og har i sin «Geschichte der synoptischen Tradition» ikke gitt Strauss meget etter i sin radikalisme når det gjelder det underfulle i overleveringen. Karakteristisk for Bultmanns mytebegrep er nemlig at det prinsipielt omfatter det supranaturale innslag i historien som sådant.

Imidlertid blir Bultmann like så litt som Strauss i sitt «Leben Jesu» stående ved negasjonen. B. har i skriftet «Kerygma und Mythos» (1948) oppstilt et program for den positive fortolkning av det nytestamentlige budskap. Det mytologiske hylle hvori dette framtrer, må forståes «eksistentialt», dvs. som tidsbetinget uttrykk for en også for oss gyldig eksistensforståelse. Men det innebærer da at det mytologiske må avvikles, kerygmaet må m. a. o. «avmytologiseres». I sin Johannes-kommentar og i sin nettopp utgitte «Theologie des N. T.s» har B. gitt prøver på en slik tolkning av den nytestamentlige forkynnelse, og i en artikkel i «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 1950 (s. 47—65), «Das Problem der Hermeneutik», har han uttalt seg prinsipielt om fortolkningens oppgave og dermed søkt å begrunne sin «eksistentiale interpretasjon» av N. T.

Vi skal her gå litt nærmere inn på denne artikkel.

Forutsetningen for enhver forstående interpretasjon er, sier B., at en på forhånd har et livsforhold til den sak som direkte eller indirekte kommer til orde i teksten. Dermed er sagt at enhver interpretasjon nødvendig må være båret av en viss forutforståelse (Vorverständnis) av saken. Uten en slik «Vorverständnis» og de spørsmål som blir ledet av den, er tekstene stumme. Kravet om at fortolkeren skal utslette sin subjektivitet er det urimeligste som kan tenkes: det forutsettes nettopp at det forstående subjekt er så levende som mulig.

Fortolkningen av de bibelske skrifter er ikke underkastet andre betingelser enn all annen litteratur. Forutsetningen for forståelsen er også her en forhåndsforståelse av saken. Jeg må på forhånd ha en «Vorverständnis» av de historiske muligheter innenfor

hvilke disse tildragelser vinner sin betydning. Det å forstå beretninger om tildragelser som Guds handling, forutsetter en forutforståelse av det som overhodet kan kalles Guds handling, til forskjell fra menneskets handling eller fra naturhendelser. Mennesket kan meget godt vite hvem Gud er; i den menneskelige tilværelse lever nemlig en eksistentiell viten om Gud i form av spørsmålet om lykke eller om verdens og historiens mening. Denne viten om Gud er der i en eller annen utlegning, en forestilling om salighet. For den vitenskapelige eksegese kommer det nå an på at utlegningen av den menneskelige eksistens er «sachgemäss», og dette er en oppgave for den filosofiske analyse av den menneskelige tilværelse. Den vitenskapelige interpretasjon finner sitt formål («Woraufhin») i spørsmålet om den forståelse av den menneskelige eksistens som kommer til uttrykk i Skriften. Eksegeten trenger en kritisk besinnelse for å finne de saksmessige begreper, om han skal bringe Skriften til å tale som en til nutiden talende makt. Så har da fortolkningen å strebe etter de rette begreper som hører til en eksistential forståelse av eksistensen.

Mot denne Bultmanns eksistentiale tolkningsmetode har *Karl Barth* med rette innvendt at den kristne bekjennelses hovedsatser visstnok alle har relasjon til den menneskelige eksistens, de muliggjør og begrunner den kristelige forståelse av den. Men opprinnelig er de bestemmelser av den fra mennesket forskjellige Guds væren og handlen, den Gud som møter mennesket: Faderen, Sønnen og den Hellige Ånd. Samtidig som Bultmann søker å imøtegå denne Barths innvending refererer han dennes uttalelse om Jesu oppstandelse: den kan visstnok ikke fastslåes med historisk-vitenskaps midler, men derav følger ikke at den ikke er et faktum, skjedd i tiden (Dogmatik III, 535 f.). Bultmann spør hva dette er for slags tro, hvordan den atskiller seg fra en blind akseptering ved hjelp av et sacrificium intellectus. «I hvilken mening appellerer Barth til et sannferdighetens bud som er høyere eller av annen art enn det sannferdighetsbud som byder ikke å holde noe for sant som strider mot de sannheter som er den faktiske forutsetning for min verdensforståelse, slik den leder all min handling (a. skr. s. 69 under henvisning til Barth a. skr. s. 536 f.).

Med denne siste bemerkning forråder Bultmann tydelig at hans «Vorverständnis» av den menneskelige eksistens faktisk præjudicerer hans forståelse av den nytestamentlige forkynnelse slik, at hans avmytologisering av denne nødvendigvis må utsjalte alt som ikke kan forenes med «de kjente og overalt gjeldende lover for det som skjer», for å tale med Strauss. Bultmann går liksom denne ut fra en bestemt filosofi — bare en helt annen enn Strauss'

spekulative, nemlig den moderne heideggerske eksistensfilosofi. Men prinsipielt må man rette den samme bebreidelse mot Bultmanns metode som mot Strauss, at den betegner en illegitim innblanding av filosofi i teologien. Holder vi fast ved N. T.s åpenbaringskarakter, da går det ikke an å legge til grunn en forhåndsforståelse av verden og historien som faktisk blir bestemmende for vurderingen av dets åpenbaringsgehalt. Visstnok må vi ha et visst begrep om Gud for å kunne spørre og få svar i Skriften. Men vi må regne med at denne svarer på mer enn vi spør om eller korrigerer vår innskrenkede spørsmålsstilling. Ellers legger vi den guddommelige åpenbaring på den menneskelige fornufts Prokrustesseng. Dette er nettopp karakteristisk for all rasjonalisme.

Bultmanns tolkning av det nytestamentlige budskap minner om rasjonalismens også for så vidt som den, tross hans intensjon, i virkeligheten reduserer Jesus til en profet, om enn den høyeste. Men derom skal her ikke tales nærmere. Jeg tillater meg å henvise til hans bok «Jesus» og til hans «Theologie des N. T.» § 4 og § 48.

For øvrig må det sies at diskusjonen om avmytologiseringen lider under den flertydighet hvormed begrepet myte brukes. Bultmann finner dets kjennemerke deri at den gjør det utenomverdslige til noe innenverdslig, det guddommelige til noe menneskelig (Kerygma und Mythos, s. 23, anm. 2). Men dermed stempler man på forhånd inkarnasjonsdogmet og de med det sammenhengende dogmer som mytologi. Denne bestemmelse av det mytiske er overhodet altfor vid. Men den inneholder dog det riktige moment, at i den hedenske mytologi med dens gudehistorier utviskes grensen mellom guddommen og verden. Guder og mennesker tumler seg om hinannen, fordi forskjellen mellom skaper og skapning er glemt. Det er denne forskjell det Gamle Testamente går ut fra og så kraftig innskjærper. Derfor er G. T. prinsipielt umytologisk. Men skjønt N. T. ikke mindre strengt fastholder den avstand mellom Gud og menneske som er gitt med skapelsestanken, har det like fullt plass for tanken om Guds menneskevorden i Kristus fordi det også kjenner en likhet mellom Gud og menneske, den som ligger deri at mennesket er skapt i Guds bilde, hva jo for øvrig alt G. T. lærer.

Når enkelte teologer som anerkjenner inkarnasjonens og de underfulle frelseshistories realitet, likevel vil beholde begrepet mythus i den forbindelse, da overser de at det kun hører hjemme innenfor en religionsform som på en ukritisk måte sammenblander Gud og verden, og derfor er altfor belastet til å passe på kristendommen, hvis sentrale trosartikkel — om forløsningen — forutsetter artikkelen om skapelsen.

TIL BELYSNING AV KRITIKK-METODEN I DEN SYSTEMATISKE TEOLOGI

Av Olav Valen-Sendstad.

1. *Innledning.*

Det gledet meg at dr. theol. Tord Godal (fork. TG) ville svare på den kritikk jeg rettet mot hans to avhandlinger, «Meditasjonen» (1947) og «Tilbake til troen» (1949), i min avhandling i dette tidsskrift (TTK nr. 2, 1950). Jeg er ingen tilhenger av prinsippet: det skal ikke finnes noen teologisk debatt! Tvert imot mener jeg at det er et åndelig livstegn om «ånderne brytes», og et dødstegn at alle er «snille gutter»! Men særlig er jeg glad fordi TG's svar-avhandling under titelen «Spiritus Creator» i TTK nr. 1, 1951, berører eller fremkaller spørsmål som har prinsipiell interesse og betydning for flere sider av den systematiske teologi i samtiden.

Etter min mening befinner nemlig den systematiske teologi seg for tiden i et forferdelig uføre, med en så stor forvirring i både prinsipp- og metode-spørsmål, at en opprydding til klargjørelse må sies å være et meget påtrengende anliggende. Jeg skal ikke her gå inn på årsakene til denne tilstand. I min bok «Ordet som aldri kan dø» (1949) har jeg pekt på, at hovedårsaken utvilsomt ligger i at det riktig forståtte *skriftprinsipp* («sola scriptura») er kommet i fullstendig oppløsning i all nyprotestantisk teologi siden Kant og Schleiermacher. Man møter i alle nyprotestantiske skoler en så samstemt og bred front mot alt som kan kalles «biblisisme», og en så avgjort miskreditt for alt som heter «verbalinspirasjon», at konsekvensen sluttelig ikke kan bli annet enn oppløsning og forvirring: Vi står overfor falske prinsipper, subjektive metoder og floder av «professor-teologi», som ikke eier noen interesse, ikke engang sannhetsverdi, utover at den berømmes inneværende døgn på det kirkelig-teologiske «forfengelighetens marked».

Når jeg gikk i gang med en såpass utførlig kritikk av TG's teologi, var det ikke minst fordi han betegnet seg selv som «religiøs fundamentalist». Og både ved denne betegnelse og det opplegg han

ga særlig sin avhandling «Tilbake til troen», ønsket han tydeligvis å fremstille seg som representant for en særpreget «skriftteologi». Da denne «skriftteologi» imidlertid var kombinert med en meget markant *myteteori,* som innebar at omfattende og vesentlige sider av skriftmaterialet må oppfattes *mytologisk* (ikke bokstavelig-realistisk), måtte det fra min side fremtre som både kirkelig og teologisk plikt å ta et oppgjør med TG's teologi. Selvfølgelig ikke for å ramme ham personlig, men for å ramme de teologiske retninger han er en dyktig representant for.

Som bekjent har det fløyet som et slagord over kirkene i de senere ti-år: «Den liberale teologi er død.» Og det er sant på en måte: Ritschl, Harnack, Troeltsch og de skoler som utgikk fra dem, har i dag praktisk talt ingen systematisk-teologisk interesse, knapt nok noen historisk. Ikke engang oppgjørene med dem påkaller nevneverdig interesse for det nålevende slektledd. Karakteristisk i så måte er at en anmelder av min bok «Ordet som aldri kan dø» uttalte omtrent følgende: Når Valen-Sendstad (fork. VS) gjør opp med bl. a. den liberale teologis kristologi, og kaller den ebjonitisk, da er dette vel kjent og innsett for så lang tid siden at det i dag knapt har noen interesse å dvele ved det!! Og større interesse fanger heller ikke andre sider av deres teologi i dag. Den liberale teologi er en størrelse som er *mentalt død* i den nålevende teolog-generasjons bevissthet.

Men hva slags teologi er så blitt toneangivende isteden? Jo — det er, som jeg flere ganger har pekt på i mine skrifter, en mytisistisk eller mytologiserende teologi. Det rystende alvorlige med denne «nye» teologi («nyortodoksi») er at den er ti ganger verre, farligere og mer fordervende i kirken enn noen liberal teologi noen gang har vært eller kan bli. Den «klassiske» liberale teologi taler en *åpen* fornektelses språk, på en for alle forståelig måte. Den mytologiserende «nyortodoksi» derimot taler den *fordekte* fornektelses språk. Og den gjør det ved å tilegne seg store deler av den bibelske og kirkelige terminologi i en «fonetisk ortodoksi», men med en mytologiserende forståelse av hele språkbruken! Det gjøres delvis så dyktig at endog «lærde teologer» (for ikke å nevne lekfolk!) tas ved nesen! Det er derfor klart at en bibeltroende kirke eller teologi bare kan møte en slik åndelig pest med de skarpeste våpen. For å belyse iallfall noen av de herhenhørende dogmatiske og kritiske spørsmål tok jeg TG's teologi opp til behandling.

TG er uhyre misfornøyd med min kritikk, mener at jeg har gjort ham stor urett, og reiser som et slags motspørsmål overfor meg: hva slags metode er det VS bruker, når han kan komme til

så hårreisende resultater? Det er ikke første gang jeg får høre vondord for enten ikke å ha metode eller å ha en dårlig metode. Alt i 1935, da jeg debuterte teologisk med mitt felttog mot Karl Barths panteistiske teologi, ble det forsøkt å «lamslå min kritikk» med å henvise til min meningsløse metode. Og siden har så den ene, så den andre prøvd å holde meg teologisk «sjakk» med klager over min metode. Jeg er imidlertid nå i den stilling at jeg siden 1948 har utgitt en rekke skrifter, som er vel egnet til å gjøre min metode i teologi-kritikk forståelig. Det har TG innsett. Og han finner det derfor ikke lenger mulig å fortsette den tidligere måten å «lamslå» meg, nemlig ved å kaste om seg med halvkvedede viser og insinuante bemerkninger om min «mangel på vitenskapelighet» og «mangel på metode». Han finner skjellig grunn (!) til å ta fatt på de arbeider som belyser saken, og prøver å trenge inn til en forståelse av både de metodiske hjelpemidler jeg bruker og den metode jeg følger i teologi-kritisk arbeid. Dette er jeg meget glad for. For jeg er meget interessert i å få drøftet disse metodeproblemer, ikke for min egen skyld eller for mine filosofiske og teologiske arbeiders skyld — men ganske enkelt for teologiens og dogmatikkens skyld.

Når jeg derfor nå repliserer til TG med en svaravhandling fra min side, vil jeg få ta mitt utgangspunkt i et ganske konkret *problem,* som har følgende fordeler: 1) det angår den alminnelige situasjon i den systematiske teologi i samtiden, 2) det fører inn til et sentralpunkt i den teologiske metodologi, og 3) det illustrerer og gir god bakgrunn til å forstå kontroversen mellom TG og meg. Jeg skal gi dette problem en bestemt betegnelse (nærmere forklaring nedenfor):

2. *Homonymitets-problemet i den samtidige teologi.*

Til innføring i hva det dreier seg om i denne sak, skal jeg nevne et iøynefallende trekk i TG's svaravhandling til meg. I avhandlingens første hovedavsnitt (I, s. 2 f.) innleder TG med å konfrontere en rekke sitater fra sine egne med noen fra mine skrifter. Hensikten er åpenbart å forsøke å redusere *forskjellene* mellom hans og mitt teologiske «syn». I forhold til disse sider (I, s. 2–5) har resten av avsnitt I ingen interesse, da det vesentlig går ut på at TG recenserer seg selv — uten at han gjør det såpass godt eller grundig at noe av interesse kommer fram. Men s. 2—5 søker han ved konfrontasjon av våre formuleringer å vise f. eks. at «de innholdsmessig ikke står så svært langt fra hinannen» (s. 3), at «sammenligning taler for seg selv» (s. 3), at hvis «han skal drives dithen

(nemlig å være monistisk panteist), så må han iallfall få følge med VS» (s. 4), og at vi begge «gir temmelig presis samme formulering» (s. 5). — Jeg tror slett ikke at denne konfrontasjon fra TG's side er en kirkepolitisk manøver. Alt tyder på at det er hans ærlige mening, at det for en stor del dreier seg om *ordstrid* mellom oss. Og at jeg gjør meg skyldig i grove misforståelser. Han innbyr også leseren til å oppfatte forholdet slik, for så vidt han karakteriserer VS som en utrolig «overfladisk» leser (s. 12), og fastslår at VS har «en mangelfull teologisk skolert problemstilling» (!). S. 26 vet han dessuten å fortelle at «den anklage VS retter mot nyere teologer: at de ombøyer tolkingsprinsippene idet de «påberoper seg en idealistisk-monistisk metafysikk som sannhetskriterium», i høy grad rammer ham selv». TG synes m. a. o. å mene at ved «bessere Belehrung» vil noen hver kunne forstå at i bunn og grunn står TG og VS slett ikke så langt fra hinannen! Fra min side ser det da ut for at denne TG's oppfatning av forholdene må være forklaringen på at han skriver en god slump om meg og mine synsmåter, som jeg ved *dokumentasjon med sitater* fra mine egne skrifter kan vise står i *ordlydende* motstrid med hva jeg faktisk har skrevet!

Omtrent samtidig med dette opplever man at stiftsadjunkt *Ottar Ottersen* i Luthersk Kirketidende (nr. 13, 51, s. 235 f.) hevder, at «toneangivende svensk teologi . . . faktisk i prinsipp-kritikk er VS's forbundsfelle». Ottersen anfører som medvitne cand. theol. K. Stormarks uttalelser i samme lei i et tidligere nummer av LK. — Hva skal en så si? VS meningsfelle — sånn henimot iallfall — med TG?! Og forbundsfelle med den toneangivende svenske teologi (som VS også har øvd skarp kritikk mot)?! Ett sted må det vel her gå rundt! Men er det i mitt hode — eller . . .?! Under alle omstendigheter foreligger her et vidtgripende, betydningsfullt *språkproblem*. For vi står jo tydeligvis overfor den situasjon at en rekke teologer iallfall i en viss utstrekning bruker de *samme ord*, men mener *forskjellige saker*. Og problemet kan være så språkfilosofisk banalt som dette: om en rekke teologer alle roper «kirken», «kyrkja», «kyrkan», «church» og «kyrkan», hvilken visshet har man så for at de taler om samme sak? Det er vel ikke utelukket at de kan tale *homonymt* og sikte til *hver sin sak*?

Er nå en sådan mer eller mindre omfattende *homonym* språkbruk bare en tilfeldig foreteelse mellom TG og VS (inklusive Ottersens og Stormarks omdømme), så er problemet forholdsvis uskyldig, og må lett kunne oppklares. Men hvis homonym språkbruk er en *almen foreteelse* i vår samtids teologi, da er den ånde-

lige situasjon i «kirken» faktisk uhyre alvorlig. For i så fall må *homonymi* være blitt et prinsipp i teologien. Og man spør: hva er det for et virksomt åndsprinsipp i «kirken» som på teologisk område ytrer seg i homonymiens kunstart og kunstgrep? Jeg hevder: det er den ekstreme *subjektivismes* åndsprinsipp. Det er ytring og utfoldelse av dette prinsipp, når teologskoler og teologer oppfører seg som om de er berettiget til å fylle bibelske, kirkelige og teologiske termini med et *vilkårlig* meningsinnhold, som de putter inn tilsynelatende etter personlig smak og behag. Denne subjektivisme kamufleres imidlertid ved religions- og erkjennelses-teorier som eksplisit eller implisit reduserer fundamentalt skriftmateriale til ontologiske, intellektuelle eller poetiske mytologumena (myte- og erkjennelses-teori). Således gir man subjektivismen skinn av «vitenskapelighet» og «objektivitet».

Jeg vil derfor her erindre om følgende sak: Til forskjell fra nesten alle andre vitenskaper har *teologien* en mengde termini med årtusenerlang historie. Disse termini er enten overtatt direkte fra *Skriften,* eller er kommet i bruk og har vunnet hevd i det *kirkelig-teologiske* arbeid i tidens løp. Ser man nå de dogmatiske stridigheter i kirkens historie i språkfilosofisk lys, kan man si at på få unntagelser nær har de handlet om med hvilket *betydningsinnhold* de på kristelig-legitim måte skulle *fylles og brukes* i lære og forkynnesle.

Som klassiske eksempler til belysning av dette teologiske saks- og metode-problem kan jeg nevne fra *Oldkirken* stridighetene om legitim betydningsfylling av de utenombibelske termini «treenighet» og «Gud-menneske» (jvf. det athanasianske symbol). Fra *reformasjonstiden* nevner jeg striden mellom de evangeliske og katolikkene om betydningsfyllingen av den bibelske terminus «rettferdiggjørelse».

Hva enhver evangelisk teolog er forpliktet til å vite er, at satsen «Skriften er teologiens og forkynnelsens *kilde og norm*», i praksis og under språkfilosofisk synspunkt betyr: *Bare* de betydningsfyllinger av terminologien, som stammer fra (kilde) og stemmer med (norm) *Skriften,* er kristelig sanne og legitime. Vi har en kristelig *sannhetsnorm,* og ved denne målestokk *avgjøres* det kristelige sannhetsspørsmål.

La meg til belysning nevne et populært eksempel. — Når en russer, en tysker, en skandinav, en engelskmann og en amerikaner i vår tid med glød taler om «demokrati», om «menneskeverd» og «menneskerettighet», «frihet», «fred», og lignende, kan de nok

bruke de *samme* ord (homonymer). Men ikke et eneste forstandig menneske kan anta at de mener *samme sak*. Og vil man prøve å skape enighet om en felles *sak*, så er man rådløse, fordi man mangler enhver sannhetsnorm, og er prisgitt subjektivt skjønn og vurdering. Egentlig blir man offer for ren subjektivisme, eller man blir offer for en slags nasjonal tradisjonalisme som bestemmer betydningsfyllingen. — Er forholdet likedan i *teologien*? Svaret blir dobbelt. Forholdet er *ikke likedan*, hvis kirke og teologi aksepterer det aksiom som kalles «sola scriptura», dvs. aksepterer at Skriften alene er og skal være kristelig erkjennelses og tales kilde og norm. Men forholdet er *nøyaktig likedan*, hvis kirke og teologi avviser Skriften som eneste kilde og norm. I dette fall er teologene like hjelpeløse som «demokratene»: man blir offer for vill subjektivisme, eller for en kollektiv subjektivisme som kalles «tradisjon». Den katolske teologi og kirke har helt forlatt Skriften — og har fullt bevisst gitt seg en kollektiv subjektivisme i vold. Og man kaller den «tradisjon» og «fortsatt åpenbaring»; dens kilde er vulgærreligiøsitet, og dens «normative» instans er paven. Katolisisme er menneskedyrkelse fra ende til annen. — Den klassiske liberale teologi var vilt subjektiv og all teologi ble til «professorteologi». Den nyere teologi («nyortodoksien») har fått skinn av å være «objektiv» bl. a. fordi den er vendt tilbake til en slags kollektiv subjektivisme som ytrer seg i omfattende bruk av klassiske kristelige og kirkelige termini. Men da den samtidig er mytisistisk, er den i sin substans subjektivistisk. La oss derfor være «absolutt ærlige» på oxfordmanér når vi *spør*: Hva er ennå sams og felles av *sak* i forholdet mellom katolisisme, nyprotestantisme og bibeltroende teologi? *Svar:* Ingenting annet enn en noe variabel vokabularbestand av samme ord og samme lyder! En flom av *homonymer*! — Overdriver jeg? Er jeg fra sans og samling i min kritikk? Er jeg som teolog teologiens verste fiende? Man kan si hva man vil: dette rommer en ytterst alarmerende sannhet.

La meg innskyte noen tjenlige definisjoner.

1. Når fonetisk og ortografisk *forskjellige* ord brukes til å betegne *samme* sak eller person, kaller vi ordene *synonymer*. — Slike synonymer sikter til *samme hovedsak*, selv om hvert av dem kan inneholde egenartede *bibetydninger*. I samme grad bibetydningene er klare, er synonymene ekvivalente i forskjellig grad. Et teologisk eksempel: uttrykkene «komme til tro på Jesus», «omvendelse» og «gjenfødelse» er *synonymer*, da alle uttrykk betegner samme hovedsak. Bibetydningene lar seg definere som «sider» eller «nyanser» ved hovedsaken. I Skriften gis det en mengde slike synonymer.

2. Når fonetisk eller ortografisk *likelydende* ord («samme ord») brukes til å betegne *forskjellige* saker eller personer, kaller vi ordene homonymer. (Partikkelen «homo» er selvsagt ikke det latinske «homo» som betyr menneske, men det greske «homos» som betyr lik, lignende. «Homonym» kan altså oversettes med «enslydende» eller «likelydende».) Populært eksempel på homonymer i norsk språk: lydkomplekset «tre» er det «samme ord» for minst fire forskjellige, saklige betydninger. Det kan bety: a) et tall (3), b) en vekst i floraen, c) gjøre trin med sine føtter, d) føre en tråd inn i et nåleøye, og lignende.

For å belyse hvilken fantastisk stor rolle homonymi-foreteelser spiller i den nyere tids teologi, skal jeg her anføre noen *eksempler*. Jeg erklærer meg i stand til å utarbeide hele kataloger til belysning av den teologiske svindel med homonymer — hvis noen av de mange kirkelige og teologiske kapitalsentra vil gi meg fornøden økonomisk støtte til sekretærhjelp og lignende! Her får jeg nøye meg med følgende eksempler fra et så sentralt felt som læren om Kristi person. Jeg skal vise noen betydningsfyllinger av de bibelske betegnelser (synonymer) «Kristus» og «Guds Sønn», og eksemplene velger jeg fra noen ikke-ignorable størrelser:

Imm. Kant: «Guds enbårne Sønn» er den *idé* om det gudbehagelige menneske, resp. *idéen* om menneskeheten i dens moralske fullkommenhet. Denne *idé* utgår fra Guds vesen.[1])

Schleiermacher: «Kristus» er det fullkomne urbilde på alt som står i forbindelse med gudsbevisstheten. Og han formidler all Guds væren i verden og åpenbaring ved verden, for så vidt han bærer i seg selv hele denne gudsbevissthets kraft.[2])

Karl Barth: Betegnelsen «Guds Sønn» har i enhver henseende samme betydning enten jeg bruker den om «Kristus» eller om meg selv. Med betegnelsen menes ikke det empirisk-historiske menneske, men et annet, nytt, uanskuelig, i Gud levende menneske — som ikke er meg, men Kristus i meg.[3]) Dette nye menneske, som ikke er meg, er mitt uanskuelige, eksistensielle (transcendentale?) jeg.[4])

Aulén: Gudsåpenbaring er den sammenheng i hvilken «Kristus framträder såsom gudsviljans inkarnation och segervinnare».[5]) Inkarnasjonen i Kristus er på den ene side gitt med Kristi fremtreden, på den annen side fullkommet først i og med Kristi livsverks fullkommengjørelse.[6])

Nygren: «Han som efter köttet, med hänsyn till sin mänskliga existens, tillhörde Davids släkt, var av Gud bestämd till något annat och högre. Han blev av Gud insatt til «Guds Son i kraft».[7])

1) Religion innerhalb d. Grenzen d. blossen Vernunft, Reclam 1231, s. 61 f. — 2) Der christliche Glaube, II, 3 Ausg. 1836, s. 39. 43 f. — 3) Römerbrief, 1929, s. 279. — 4) Ib. s. 281. — 5) Den allmänneliga kristna tron, 4 uppl., 1943, s. 42. — 6) Ib. s. 234. — 7) Pauli brev til Romarna, 1944, s. 55. — Til dette sitat ønsker jeg å peke på, at når Nygren «tolker» Paulus som om han i Rom 1 skulle tale om at Kristus ble «insatt

Ingen som har normal forstand, vil i disse eksempler kunne se noe annet som er innbyrdes *felles og sams* enn de fonetiske komplekser «Kristus» og/eller «Guds Sønn». Hva er så *Skriftens* betydninger for de samme ord?

Ifølge *Skriften* er «Kristus» titelnavnet for den historiske person med personnavnet «Jesus» — født i Betlehem, oppvokst i Nasaret, død på Golgata utenfor Jerusalem, oppstanden tredje dag. Og navnet «Kristus» betegner denne person etter hans *gjerninger* som a) profet og lærer, b) forsonende yppersteprest og lam, c) evig herre og konge som styrer og dømmer. — Betegnelsen «Guds Sønn» er i Skriften navnet på den annen person i den evige treenighet Fader, Sønn og And, og brukes til å betegne den historiske person *Jesus* a) i hans evige herlighet *før* inkarnasjonen, b) i hans jordeliv som inkarnert, og c) i hans opphøyde stand til Faderens herlighet i det kjød hvori han ble inkarnert.

Hva har de anførte eksempler med disse skriftbetydninger å gjøre? Enten absolutt ingenting (Kant, Schleiermacher, Barth), eller også blott illuderende tilsnikelser (Aulén, Nygren).

Har jeg så ikke god grunn til å si at homonymiens fenomen er av ytterst alarmerende og alvorlig art for den sanne kirke? Vi får jo i kraft av den en slags «fonetisk ortodoksi»: man blir «ortodoks» (eller: «nyortodoks») i samme grad som man bruker kristelige ord og lydkomplekser, men samtidig gjør man den hele terminologi til et skalkeskjul for, og til et endeløst villniss av villfarelse, løgn og åndsfordervende *saks-heterodoksi.* Det er en grenseløs teologisk dekadanse og korrupsjon. På bakgrunn av slik råttenskap skal det ikke undre at troende mennesker ikke kan skikke seg i så megen teologi og forkynnelse — ganske enkelt fordi de ikke kjenner den minste åndelige duft av sin Frelsers sanne, bibelske bilde.

Tiden er fullmoden for en «tempelrenselse» i den synlige kirke, så en kunne få drevet denne ugudelige myntforfalskning ut av Kristi menighet på jord. Vil Gud gi oss slike «tempelrensere», eller er vi allerede overgitt til dommen?

Nei, *homonymi* er intet uskyldig fenomen. Og det er heller ikke noe uskyldig fenomen i kontroversen mellom TG og VS. La meg

til Guds Son», så er det ganske godt eksempel på hvordan Nygren «eksegerer» i sin romerbrevskommentar. I Paulus' tekst finnes ikke skygge av hverken språklig eller saklig holdepunkt for at Kristus ble «insatt til Guds Son» ved oppstandelsen. Slike eksempler på «tolking» vrimler det av i hans «kommentar». For øvrig synes både Aulén og Nygren å ha spesialisert seg på den teknikk å forme ulne, svømmende, uklare «trosutsagn». Begrepsmessig klarhet skyr de åpenbart som pesten. Språklig presisjon i «kristelige» utsagn anser de visst for å være synd. At det bør finnes noen «substans» i slike utsagn synes å være i strid med alt de anser rimelig og forstandig.

her vende tilbake til TG's svaravhandling, og hans konfrontasjoner av homonyme sitater fra hans egne og mine skrifter (TTK nr. 1, 1951, s. 2 f.).

TG sammenligner først hans og mine definisjoner av *religion*, og finner at de innholdsmessig ikke står svært langt fra hinannen. Dertil er å svare: TG definerer religionspsykologisk, VS definerer ontologisk. Da mine «termini definientes» tilhører transcendentalienes orden, dekker min definisjon et meget videre felt enn TG's — idet den dekker samtlige kalkulerbare betydninger av «det absolutte». Hvis TG holder seg det klart, vil han så fremdeles påstå at vi *saklig* står hinannen nær? — Dernest sammenligner han våre begges beskrivelser av det gammeltestamentlige «historiesyn», hvor det foreligger en forbausende homonymi, og hvor TG følgelig finner ut at «sammenligningen taler for seg selv». Her er dog et stort «men» å merke seg: både TG og VS innrammer sine beskrivelser i meningsgivende *perspektiver*. TG betegner det beskrevne som «teosentrisk historiesyn», VS betegner det som «historisk teisme». Det er ikke tomt flisespikkeri å si at denne forskjell er så stor at den reduserer våre fremstillinger til ren og skjær *homonymi*, og gjør det til en umulig ting at vi sikter til *samme sak*.

Forholdet er nemlig følgende: Betegnelsen «teosentrisk historiesyn» er minst tvetydig. Den kan brukes både om en monistisk-panteistisk og om en teistisk forståelse — men passer strengt talt ikke om teismen. Betegnelsen «historisk teisme» er entydig for så vidt den ifølge språkkonvensjonen for ordet «teisme» *bare* kan bety tro på en personlig Gud. Hvordan forstår nå TG sin egen terminus «teosentrisk»? Hvis jeg har rett til å gå ut fra at TG mener så noenlunde det samme med dette ord i begge sine avhandlinger («Meditasjonen» og «Tilbake til troen»), så minner jeg om at jeg (TTK nr. 2, 1950, s. 71) har påpekt at TG gir Levye—Brühl sin tilslutning når han sier at Israels *historie* blir «en teogonisk prosess: en prosess hvori Gud selv *blir* til, etc.». Hvis nå TG mener at «teosentrisk» og «teogonisk» er synonymer — og annerledes kan jeg vanskelig forstå ham —, så bør han selv kunne forstå at *tross* homonymi taler vi om helt forskjellige *saker*. En «teogonisk prosess» og «historisk teisme» (den personlige Guds historiske selvåpenbaring) har ingenting med hverandre å gjøre. Det er intellektuelt ærlig å tilstå det.

Enda mer innlysende er homonymien ved de andre eksempler TG nevner. Jeg kan ikke oppta mer plass med dette.

3. *Teologiens situasjon i lys av homonymitetsproblemet.*

Når homonymi blir almen foreteelse, og man endog kan finne grunn til å formode at den dyrkes som kunst og følges som prinsipp i teologiske skoler, da står vi ikke bare overfor teologisk dekadanse og korrupsjon. Men vi finner etter min mening også forklaring på en rekke foreteelser i samtidens teologi — først og sist på «historismen» og den «teologiske ordinflasjon». Jeg vil antyde litt nærmere hva jeg mener.

Utgjennom 1800-tallet fikk man på systematisk-teologisk område mange grundige og stort sett vederheftige verker av teologihistorisk art (dogme-, konfesjons- og teologi-historie). Mange av disse verker har varig verdi som *hjelpebøker* for den systematiske teologi, selv om de ikke i og for seg kan eller vil betraktes som *dogmatiske* arbeider.

Etter hvert som vi er kommet framover på 1900-tallet har man imidlertid på det nærmeste (dvs. bortsett fra noen få unntagelser) sluttet med å skrive dogmatiske arbeider, og isteden har man fått en slags standard for skriving av «systematisk-teologiske» avhandlinger. Standardens alminnelige kjennetegn er særlig følgende: *Skriftordet* lates til side både som kilde og norm for kristelig erkjennelse, kirkelige *bekjennelser* påaktes overhodet ikke idet man enten oppgir ethvert sannhetsnorm-problem overhodet, eller er kantianer av en eller annen skole. Stoffleverandørene til avhandlingene blir derimot *teologiske forfattere* fra kirkens skiftende tider — med stadig sterkere tendens til å rykke nålevende teologiske augurer fram som de «vitenskapelig aktuelle». Så får man da avhandlinger fra professorers, dosenters og doktoranders penner, av en type som i all sin dekadense og korrupsjon kan beskrives omtrent slik:

Avhandlingen er «historisk» (selvsagt *ikke* åpenbarings- eller frelses-historisk), gjennomvevet med ordrette sitater eller summariske referater om hva denne og hin har skrevet her og der, den gang og da — tilsatt bifallende parafraser, siktende kommentarer, presiserende eksegese, kritiske innvendinger, påpeking av uløste eller oppstående problemer — og ikke å forglemme de mest «originale» (dvs. vilt subjektive) perspektiver om denne og hins «utvikling», åndelige «røtter» og åndstypiske slektninger i fortid og samtid. Det er «historisme» så det forslår. Men det hele er som regel en forrykende forargelse for intellektuelt redelige lesere, fordi man aldri er i stand til å bli ordentlig klar over hvilke sannhetskriterier forfatteren bruker i sine vurderinger, og heller ikke hva forfatteren egentlig mener eller står for i sin «forskning»:

Her er noe uvederheftig over det hele, liksom en art revemetode hvor hovedsaken er at forfatteren alltid har et smutthull til å komme seg unna. Det blir livsfarlig å innlate seg på kritikk, og det er nærmest utelukket at det kan bli noen virkelig saksdiskusjon. Forfatteren kan jonglere med sine sitatmengder og sine parafraser og analyser omtrent som det passer ham. Er det beleilig at ditt eller datt er hans «syn», all right, så er det hans «syn». Er det derimot ubeleilig, så kan han prosedere oppad stolper og nedad vegger på at det er ikke egentlig hans «syn», men det er Luthers, Calvins, Kierkegaards eller professor Dittens og professor Dattens mening, eller det er forfatterens *forståelse* av dette og hint «syn» her eller der. Spurte noen etter substans? Etter normer? Her er ingenting annet en teologisk ordinflasjon, dekadanse og korrupsjon både i sak og metode. Kan det være annet når «metoden» er slik at en forfatter kan ha eller la være å ha en «mening», påta seg eller løpe fra ethvert intellektuelt og kirkelig ansvar for hva han skriver — og i ethvert fall er fritatt i «den teologiske vitenskaps navn» for enhver plage med en slik luksus som å stå eller falle med en rettskaffen kristelig overbevisning eller bekjennelse? Denne åndelige korrupsjon er verre enn den verste sofistikk og skolastikk!

Jeg vil ikke si at jeg anser TG for noen outrert representant for denne korrupsjon, som jeg for øvrig ettertrykkelig har tatt til orde mot i mine artikler om svensk teologi i Luthersk Kirketidende nr. 20—22, 1949. Men han har en god rem av huden. Og det gjør det omtrent umulig «to come to the point» i vår kontrovers. Jeg blir nødt til å omtale det i denne svaravhandling.

Lesere av min første avhandling (TTK nr. 2, 1950, s. 79 f.) vil erindre at jeg hadde et avsnitt jeg kalte «konklusjoner» til mine kritiske studier i TG's teologi. Her fremholdt jeg på anerkjennende måte at TG's «system er gjennomgående klart, og oppviser ingen indre motsigelser» i lys av en monistisk posisjon. Samtidig skrev jeg, og jeg mener det var både forsiktig og velvillig skrevet, at TG kommer i et uløselig dilemma alt etter som han vil at leseren skal forstå hans bibelteologiske materiale på bokstavelig-ortodoks måte eller på mytologiserende måte i overensstemmelse med hans myteteori. Jeg drev forsiktigheten endog så langt at jeg skrev at jeg «ikke vet hvordan TG selv helst vil forståes som teolog eller mytolog». Men jeg betonte at etter min mening ville det være intellektuelt uhederlig å gjøre hele hans arbeid til et kompleks av inkonsekvenser for å kunne godta ham som *ortodoks*.

Nå vel — hva opplever vi så i TG's svar på dette? Jo, at han fullstendig forbigår enhver saklig drøftelse av mine innvendinger, at han

recenserer seg selv og urgerer sitt eget bibelteologiske material i bokstavelig-realistisk retning, og velger den kirkelige *ortodoksi*. Slik må jeg iallfall forstå hans ord TTK nr. 1, 1951, s. 11. Og selvfølgelig vil jeg tro TG på hans ord. *Men* — så har jeg også rett til å spørre ham: hva så med hans *myteteori*? Ingenting i hans svaravhandling gir meg grunn til å tro at han har oppgitt eller vil oppgi *den*. Men ser man da ikke, og ser TG ikke, at det er en *selvmotsigelse* samtidig å ville stå for bibelsk-bokstavelig ortodoksi og for en poetisk-mytologiserende teori om kristendommens vesen? Nettopp det er hva jeg kaller teologisk korrupsjon, at det — endog ved provokasjon — er umulig å få klar beskjed om hva en teologisk forfatter *står for*. Man kan i den intellektuelle anstendighets navn ikke «stå for» en selvmotsigelse!

Hermed anser jeg meg selv derhen å ha replisert til avsnitt I i TG's svaravhandling.

La meg så vende oppmerksomheten mot noen mer generelle problemer i samband med *homonymiens* fenomen i teologien.

Enhver vil forstå at man her må stille det grunnleggende spørsmål: hvordan er det overhodet mulig at ortodoksi og heterodoksi i store deler og flere henseender (dog aldri i *alle*!) kan være *homonyme* i språkbruken? — Svar: Det beror på det enkle forhold at mens *ortodoksien* alltid går ut fra en bokstavelig-realistisk forståelse av skriftmaterialet, søker *heterodoksien* ut fra sin filosofi (religionsfilosofi) å pånøde det samme skriftmateriale en poetisk, mytologiserende og allegoriserende tolking, som i prinsippet vil være indifferent overfor spørsmålet om den historiske realitet i Skriftens materialer. Nå kan det jo ikke råde noen eksegetisk tvil om *når* Skriften selv vil forståes bokstavelig-realistisk (f. eks. ved historiske beretninger), og *når* den vil forståes billedlig (f. eks. ved lignelser, forbilder og reale analogier). Av den grunn kjennetegnes ortodoksien ved at den energisk statuerer *skriftordet selv* som *normativt* i alle tolkingsspørsmål. *Heterodoksien* kjennetegnes på den annen side av at den uten hensyn til skriftordets faktiske fordring om bokstavelig forståelse pånøder endog det eksplisit *historiske* materiale en allegoriserende, mytologiserende tolking (f. eks. alle underberetninger) — og gjør dette uttrykkelig (i prinsippoverveielser) eller underforstått ved å statuere sannhetskriterier for det historiske stoff, som er hentet fra en eller annen filosofi.

Nå er det i og for seg ikke vanskelig å oppdage denne heterodoksi, hvis angjeldende teologer er intellektuelt ærlige, og åpenlyst utvikler en eller annen erkjennelses- eller myteteori. Meget verre er det når man skriver tykke bøker fulle av «fonetisk ortodoksi»,

samtidig som man holder en mytologiserende forståelse av stoffet skjult så godt man kan. Da blir spørsmålet:

Hvordan skal man kritisk gå fram for å få avsløret denne «fonetiske ortodoksi» som det den er — en ondartet heterodoksi?

De første metodologiske bud er her: Studer og gi nøye akt på a) elementer av erkjennelsesteoretisk art, b) av ontologisk art, og c) det fremlagte åpenbaringsbegrep. Følger man disse meget enkle regler, vil man som regel klart og greitt kunne finne fram til de prinsipielle og «meningsgivende fortegn» i hele bestanden av teologiske utsagn. Det kan belyses med en analogi fra matematikken. Det matematiske utsagnskompleks $\pm(a+(b-c)-(d+e))$ har to helt forskjellige *sluttverdier* alt etter hvilket *fortegn* som regulerer summeringen. En lignende funksjon, som «fortegnene», har de erkjennelsesteoretiske og ontologiske prinsipp-utsagn for de *teologiske* utsagn i et systemheles kontekst. Når man altså i f. eks. «nyortodoksien» møter til dels store mengder «fonetisk ortodokse» utsagn, kan man ofte vånde seg for å bli klar over hvori det *falske* egentlig består. Man fornemmer det ofte «instinktivt», men formår ikke så lett å bringe det til begrepsmessig uttrykk og form. Da kan man selvsagt inngående analysere de enkelte formuleringers ordlyd, og uten altfor stor møye fastslå singulære utsagn som enten er åpenbart heterodokse målt på Skriften, eller utsagn som er forunderlig «skjeve» ved å inneholde noe riktig, men samtidig inneholder noe unnvikende overfor sannhetens fylde eller konsekvens. Men slike enkeltanalyser er for lite oppklarende, for lite uttømmende — og blir i sin enkelhet lett beheftet med noe utilstrekkelig og uvederheftig. Og derfor må man søke fram til en bredere metodologisk klarhet i kritikkens anliggender — og prøve å finne metodiske hjelpemidler som tillater en både å finne og å avdekke erkjennelsesteoretiske og ontologiske prinsipputsagn som spiller rollen som «meningsgivende fortegn» og som regulerende faktorer for «sluttresultatet».

Både i barthianismen og i lundateologien har vi meget gode eksempler til belysning av dette. *Karl Barth* er som bekjent uhyre «ortodoks». Knapt noen teolog i nyere tid, siden Schleiermacher, har så målbevisst gått på jakt i teologiens historie etter ortodokse *termini* som han kunne innarbeide i sin teologi. Men gir man nøye akt på ontologien som bærer hans verker, og vurderer man den som den skal vurderes, nemlig som «meningsgivende fortegn» for de teologiske utsagn, så oppdager man meget snart at *barthianismen* ikke er noe annet enn den rene kristendomsnihilisme. — Likedan ligger det an i *lundateologien*. Den gjelder som bekjent for å være hyperortodoks lutherdom med alle sine «tros-

utsagn». Men undersøker man den erkjennelsesteori som danner det «meningsgivende fortegn», og finner dens grunnsyn, nemlig at trosutsagn er hverken sanne eller falske (eller både sanne og falske) — ja, så synker her også hele «ortodoksien» sammen i ren kristendomsnihilisme.

Så blir det metodologiske problem:

Gis det noe slikt som sikre og tilstrekkelige *ontologiske og språk-kritiske* hjelpemidler for oppklaring av ontologiske strukturer i større utsagnskomplekser, i dette fall i teologiske utsagnskomplekser? Og hvis de gis og kan finnes, hvordan lar de seg bruke i den teologiske situasjon hvor det gjelder riktig og saksvarende forståelse mellom en teologisk forfatter og hans lesere?

Nå kan jeg naturligvis ikke i en plassbegrenset svaravhandling gå inn på alle detaljer i denne metodologiske problematikk. Men man vil forstå at vi hermed står i sentrum av det problemkompleks TG i sin svaravhandling til meg med rette har betegnet som spørsmålet om den teologiske «kritikk-metode». TG selv gir intet bidrag til oppklaring av dette krevende problemkompleks. Derimot tar han for seg noen utdrag av hva *jeg* i mine arbeider har prøvd å bidra til saken, og særlig tar TG for seg mitt arbeid «Virkelighet og virkelighetsforståelse», Bergen 1948 (forkortes til VVf).

Jeg kommer dermed til hovedavsnitt II i TG's svaravhandling. Han vender her diskusjonen bort fra *sine* arbeider hen til *mine*. Selv om jeg synes TG skylder meg svar på nær sagt alle mine innvendinger mot hans arbeider, er jeg glad for at han vender diskusjonen på denne måten. Siden han mener at min metode må være uriktig og forkjært, når jeg kommer til mine resultater vedrørende hans teologi, så kan vi jo sannsynligvis med stort utbytte diskutere *metode* først — og så kan han jo senere svare på det han ikke har svart på hittil!

Det første spørsmål mellom oss blir da: Har vi

4. *Ontologisk-kritiske og språk-kritiske hjelpemidler for en pålitelig kritikk-metode?*

TG bruker vel tre sider på å referere VVf. Referatet er bra så langt det rekker. Men da betydningen av fundamentalt viktige ting i VVf ikke synes å være gått helt klart opp for ham, må jeg først få fremheve to hovedsaker fra VVf, som jeg ikke kan se TG vurderer på riktig måte.

For metodologiens skyld må man skarpt sondre mellom *kategorilære* og *transcendentalielære* (VVf s. 47 f., s. 95 f.). Om kategorilæren nevner jeg her bare at den danner ryggraden i hva jeg

har betegnet som «problemformuleringens logikk». Da jeg ikke her kan oppta plass med å gjengi hva jeg har skrevet om denne «logikk», må jeg få henvise til mine utførelser i «Forelesninger om logikkens hovedproblemer», Oslo Universitets studentkontor, Oslo 1948, § 10 — og her forutsette dem. Her vil jeg om *transcendentalielæren* anføre, for å klargjøre dens plass i metodologien:

«Transcendentalier», som skolastikerne kalte dem, eller «de uopphevelige differenser i ethvert mulig virkelighetsbegrep», som jeg kaller dem i VVf, er å forstå som de rett og slett universale momenter eller karakteristikker til alt som kan kalles «virkelig». Ifølge teorien i VVf opptrer de parvis i sine funksjoner, idet alt som kan kalles «virkelig» (realt), kan karakteriseres som «væren og/eller vorden», «en og/eller alle», «en-enhet og/eller all-enhet», og ved sin «relasjon».

Da disse karakteristikker er universale, vil de språklige termini som tilordnes dem som symboler (betegnelser), for en innholdsbestemt erkjennelse fortone seg som maksimalt abstrakte, tomme og intetsigende ord. Hva utsier man vel egentlig av interessant betydning, om man sier f. eks.: et hvilket som helst X er «væren» (konstant), eller «vorden» (variant), eller «ett», eller «enhet»? Tilsynelatende sier man jo hermed ingen verdens ting. Og likevel viser en nærmere analyse under omfattende språkkritisk perspektiv at nettopp *disse ord* (dvs. deres saksbetydning) har en uhyre viktig *betydningsregulerende* funksjon i alle slags språklige utsagn. Dette meget viktige spørsmål har jeg drøftet i «Logikkens hovedproblemer» § 7, 2, og skal her fremheve følgende:

Som rent *språklige termini* utgjør transcendentaliene et grunnlagsspråk, — det mest universale vi eier blant alt som kalles språk i menneskelig forstand. Det vil si: ethvert annet språk kan tilbakeføres og tilbakeoversettes til utsagn i dette språk for så vidt noe språk overhodet taler om «virkelighet». Nå gis det som bekjent utallige språklige uttrykk også for «verdier». Og til transcendentalienes orden hører derfor også slike verdi-transcendentalier som «sann—falsk», «god—ond» og «skjønn—heslig». Kombinerer vi nå virkelighets-transcendentaliene (de ontologiske) med verdi-transendentaliene (de logiske, vurderingsmessige, etiske og estetiske), og henser til deres språklige symboler, så får vi grunnlagsspråket for overhodet alt vi gir språklig uttrykk. Og vi har det grunnlagsspråk hvortil alle andre språk kan tilbakeføres. I VVf, som i det følgende av denne artikkel, har jeg isolert virkelighets-transcendentaliene fra verdi-transcendentaliene, og det betyr at bruken av virkelighets-transcendentalier i en analyse klart og

bestemt avgrenses til å gjelde utsagns *virkelighetsgehalt* (ontologi). — Som kjent spiller problemet om et «grunnlagsspråk» en stor rolle i samtidens vitenskapskritiske grunnlagsforskning. Og i den forbindelse går altså min vitenskapskritiske påstand ut på at transcendentaliene tilsammen er elementene i grunnlagsspråket for ethvert språk, det være seg talespråket, filosofiens, matematikkens, fysikkens, Bibelens, teologiens eller kirkens språk.

Dette innebærer to viktige forhold: 1) ethvert språklig utsagn lar seg *redusere* (tilbakeføre) til grunnlagsspråket, og 2) *elementene* i grunnlagsspråket representerer *grunnbetydninger* som avspeiler seg og bryter fram i et hvilket som helst språklig utsagn vi former. Det er av disse grunner jeg i «Logikkens hovedproblemer» har betegnet transcendentaliene som «betydningsgivere og materiale betydningsregulatorer i alle mulige utsagn» (s. 33).

Hvis man holder seg disse eiendommeligheter med transcendentaliene klart (d. e. deres språklige side), vil man uten ringeste vanskelighet kunne forstå og tilegne seg den såkalte «skjematteori» i VVf.

Disse «skjemater» fremkommer ved følgende uhyre enkle metode: For å lette de språklige operasjoner gir jeg hvert transcendentalium et enkelt symbol. «Væren» betegnes med C, «vorden» med V, «en» med Unu, «alle» med Omn, «en-enhet» med Sim-e, «all-enhet» med Sim-p, etc. og «relasjon» med R. — Hvis vi så kombinerer disse symboler — etter analogi med talespråket — ved en såkalt logisk multiplikasjon, så kan man foreta — etter analogi med matematikk og symbolsk logikk — en såkalt *kalkyle*. Dvs. ved en enkel regnekunst fremkommer slike «skjemater» som f. eks. UnuSim-eCRV, UnuSim-pVRC, OmnSim-eC, etc.

Når TG skriver (TTK nr. 1, 1951, s. 19) at disse skjemater i betydning nærmer seg «de kantiske kategorier», ja endog «Platons idéer», må jeg ha lov å si at en slik oppfatning beror på fullstendig misforståelse. Hverken saklig eller operasjonalt er det tilfellet. — Bortsett fra at skjematene inneholder de kvantitative karakteristikker En(Unu) og Alle (Omn), som Kant helt uriktig og meget misvisende gjorde til «kategorier» (dvs. i Kants mening «rene forstandsbegreper»), har skjematene ingenting felles med Kants kategorier. Transcendentalienes betydning går langt utover alt som heter forstandsfunksjon, idet de er virkelighetskarakteristikker. At skjematene heller ikke har noe med Platons idélære å gjøre, synes å måtte fremgå klart av det enkle faktum at Platons idéer selv har språklig uttrykk av meget bestemt art i dette grunnlagsspråk. De

viktigste er UnuSim-pC-im og noen parallellskjemater. Det vil si at Platons idéer er representert av bare to eller tre skjemater blant totalt ca. 1000 kalkulerbare utsagn i grunnspråket. — Når TG for øvrig finner (s. 13) at mine ontologiske kalkyler med deres symbolspråk «står i den skarpeste motsetning til filosofiens fullstendighetskrav (sic!) og skjønnhetsidé», da er en slik uttalelse langt mer kompromitterende for ham selv enn for meg!

Hva jeg særlig må fremheve i en diskusjon med TG er at han later til helt å overse de såkalte «plisiteter» (VVf s. 135 f., s. 100 f.). Det er her tilstrekkelig at jeg understreker transcendentalie-paret «en-enhet» (Sim-e) og «all-enhet» (Sim-p). I VVf kalles de også for «ontisk-kvalitative karakteristikker». Deres eminente betydning i all ontologi fremgår av deres grunnbetydninger: «En-enhet» (Sim-e) betyr «uoppløselig-ugjentakelig enhet», hvilket sikter til det atomære, monadiske, strengt individuelle, og også det strengt personlige. Betegnelsen Sim-e er beslektet med, men har et langt bredere sikte og betydningsområde enn skolastikernes transcendentalium «persona». «All-enhet» på den annen side betyr «uoppløselig-gjentakelig enhet (helhet)» (Sim-p), hvilket sikter til det artsmessige, genus-bestemmende, almene, upersonlige. Betegnelsen har et bredere sikte enn skolastikernes «res».

Det som gjør dette transcendentaliepar så betydningsfullt i teologi og religionsfilosofi, er at *teismen* karakteriserer Gud som Unu-Sim-e (personlig, monadisk), mens *panteismen* karakteriserer sin Gud som Unu-Sim-p (upersonlig, summum genus). Når nå TG har studert det religionsfilosofiske avsnitt i VVf, og der må ha sett hvilken enorm betydning disse transcendentalier har i forholdet og forskjellen mellom teisme og panteisme, da må jeg ha lov å spørre: hvorfor har han — så vidt jeg kan se — ikke en stavelse å si om denne fundamentalproblematikk, som jeg ikke bare anvender i VVf, men som jeg gir en *meget bred behandling* i min kritikk av hans teologi? Betyr hans taushet på dette punkt at han må medgi noe i min kritikk som han ikke kommer utenom?

Jeg går ikke her mer inn på skjematteorien i VVf. Vi må nå reise det metodologiske spørsmål: avgir dette grunnspråk av transcendentalier *sikre og tilstrekkelige* hjelpemidler for arbeidet med å forstå eller fastslå en spesifikk *ontologi* hos f. eks. en filosofisk, teologisk eller lignende forfatter, og i f. eks. Skriftens materialbestand?

Etter mange års studium og arbeid med denne transcendentalieproblematikk både i ontologi, logikk, verdifilosofi og etikk, våger jeg å si — med særlig anvendelse her for de ontologiske transcen-

dentalier: De avgir meget sikre og tilstrekkelige hjelpemidler til å konstatere ontologiske strukturer i både bibelsk og utenombibelsk kontekst, som ikke er altfor knapp. Og mer: det er mulig ved deres hjelp å konfrontere og sammenligne ontologiske strukturer hos forskjellige forfattere, f. eks. i skriftmateriale og hos teologiske forfattere. Det forekommer dog ofte under slikt analysearbeid at grunnlagsspråkets elementer må modifiseres (og f. eks. suppleres) ved å ta til hjelp deres *synonymer*. Hvilke synonymer man da bør velge, vil avhenge av den forfatters terminologi som man har med å gjøre. Men også synonymene lar seg, selvsagt, tilbakeføre og tilbakeoversette til det grunnspråk som dannes av de klassiske termini for transcendentalier.

Som ovenfor nevnt vil transcendentaliene for en mer innholdsbestemt erkjennelse ofte fortone seg som innholdstomme karakteristikker og intetsigende ord. Og fra dette synspunkt reises så automatisk den innvending: hvordan kan de så ha en sikker og tilstrekkelig funksjon i ontologiske spørsmålsstillinger? — Det er ikke vanskelig å møte denne innvending. Det er nemlig i sin *isolerte enkelthet* at de synes å være innholdstomme og intetsigende, og dermed maksimalt *upresise*. Men i sin *kombinasjon* har de med ett slag optimal sikkerhet og presisjon.

La meg belyse det med et eksempel av analog art fra talespråket. Hvis jeg har en rekke talespråkord, som f. eks. «Hans Olsen», «hest», «gå», «jorde», «på» og lignende, så har jeg en serie ord, som hver for seg har generell og temmelig upresis betydning — så at disse ord vesentlig må ansees for å være «indekser for betydningsmuligheter» eller «titler for betydningsmatriser» i varierende kontekster. Men føyes ordene sammen i en bestemt kontekst ved hjelp av syntaktiske midler, f. eks. til setningen «Hans Olsens hest går på jordet», så har jeg med ett slag en ordkombinasjon med i visse fall optimal entydighet og presisjon, og i alle fall med muligheter for å bli gjort optimalt entydige i samsvar med tilgangen på detaljer, som det er mulig å tilføre konteksten — f. eks. nærmere opplysninger om vedkommende «Hans Olsen», «hesten» eller «jordet».

Slik er det også med transcendentaliene i grunnspråket. Enkeltvis og isolert er de bare universale titler for betydningsmatriser. Men straks de kombineres syntaktisk ved den ovennevnte logiske multiplikasjon, får de en høygradig betydningspresisjon. Og den kan ytterligere økes alt etter tilgangen på detaljer fra den kontekst hvorpå de anvendes. Når det således ved kalkylen er mulig å utvikle 962 markant differente, ontologiske utsagn («skjemater»),

og dette tall kan økes i fantastisk omfang alt etter videregående differensieringer og spesifiseringer, da finnes det ikke lenger mulighet for å tale om usikkerhet, utilstrekkelighet eller mangel på presisjon.

Slike videregående differensieringer gjelder ifølge VVf ikke for transcendentaliene Unu, Omn, Sim-e og Sim-p. De er fullstendige og sikre i betydning *i alle kontekster*. Differensieringer kan bare skje med transcendentaliene C, V og R. Herom vil man finne nærmere utredninger i VVf. — Innfor denne omstendighet undrer det meg enda mer at TG helt overser transcendentaliene Sim-e og Sim-p, for isteden å rette oppmerksomheten mot symbolkombinasjonen CRV, og rette sin kritikk mot denne. Jeg på min side har overhodet ikke drøftet CRV i forbindelse med hans teologi, men desto mer Sim-e og Sim-p.

Det blir ikke anledning til å dvele mer her ved transcendentaliene som metodologiske hjelpemidler i bl. a. den teologiske kritikk. For et dyperegående studium av saken må jeg henvise først og fremst til VVf, samt til «Logikkens hovedproblemer» med dens språkfilosofiske avsnitt.

Som et siste hovedavsnitt i dette svar, vil jeg nå ta opp spørsmålet om hvordan man i kritikk-metoden skal gjøre pålitelig og effektiv *bruk* av disse metodologiske hjelpemidler. Dessverre tillater en rimelig begrensning ikke mer enn at jeg får drøfte den praktiske bruk av særlig Sim-e og Sim-p (som er aktuelle i kontroversen mellom TG og meg), og for øvrig begrense meg til noen mer generelle bemerkninger om kritikk-metode. Det er klart at bruken av C, R, V og deres differensieringer har en enorm metodologisk interesse. Det vil forståes av VVf. Men det vil føre altfor langt her å demonstrere deres bruk. Det får henstå til en annen gang.

5. *Hvordan bruker man disse hjelpemidler i den teologiske analyse?* — På mer summarisk måte anfører jeg da noen hovedpunkter. Og det første jeg vil understreke er at ethvert språklig utsagn både i Bibelen og i teologiske arbeider har minst to kontekstsammenhenger: a) den engere kontekst med de nærmest foregående og nærmest følgende utsagn, og b) den videre kontekst med sammenheng til omfattende grunnanskuelser av aksiomatisk karakter, av prinsipiell eller definitorisk art. Mellom disse to slags kontekst er det alltid den intimeste sammenheng. Grunnanskuelsene spiller samme rolle for de engere kontekster som fortegnene for de matematiske utsagn (jvf. hva jeg skrev ovenfor om dette). Derfor blir også *hovedsaken* for enhver vederheftig kritikk-metode

snarest mulig å få brakt *grunnanskuelser* på det rene, når man vil analysere en teologisk kontekst av større eller mindre omfang. Dette er meget lett når man har med forfattere å gjøre som er dyktige systematikere. For de *begynner* regelmessig sitt arbeid med å klargjøre grunnlag, aksiomer eller definisjoner som hører til deres forutsetningsapparat. Vanskeligere kan det være når grunnanskuelsene må finnes fram fordi de kommer til spredte uttrykk *bare* her og der i forskjellige kontekster, og *både* her *og* der.

Det annet jeg vil understreke er hva jeg også har påpekt ovenfor, at i en overveldende storpart av teologiske (resp. religiøse eller kristelige) utsagn er ontisk-ontologiske utsagnselementer uløselig sammenvevet med verdimessige (verditeoretiske) utsagnselementer. Et så enkelt utsagn som «Gud er god» eller «Gud er kjærlighet», vil *minst* utsi: a) at både Gud og kjærlighet *eksisterer* (ontisk), b) at kjærlighet er en *egenskap* i Gud (ontologisk), og c) at denne Guds kjærlighet er noe høyst *verdifullt* («godt») både i seg selv og for meg. Skal vi nå gjennomføre en metodisk holdbar analyse av teologiske utsagn, så er vi nødt til å holde oss klart at det gis en bestemt, uopphevelig forskjell mellom utsagnenes ontiske, ontologiske og verdimessige sider eller betydningsintensjoner. Og vi må derfor under *analysen* søke å isolere utsagnets virkelighetsgehalt i forhold til dets verdikarakter. Det avgjørende og sikre hjelpemiddel ved denne sondring er nettopp de ontisk-ontologiske transcendentalier og deres synonymer.

La meg anskueliggjøre på det nevnte eksempel «Gud er kjærlighet». Satsen er bibelsk, og finnes overalt i teologisk litteratur. Men satsen er i seg selv ikke tilstrekkelig differensiert til å uttale noe bestemt om den ontisk-ontologiske karakter som tilkommer «Gud». I den foreliggende form lar den seg tolke både teistisk (Sim-e) og panteistisk (Sim-p). I siste fall forståes satsen «Gud er kjærlighet» som fullkommen ekvivalent med satsen «Kjærligheten er Gud». For å avgjøre om satsen skal forståes teistisk eller panteistisk, trenger vi altså en større kontekst. I Bibelen har vi en overveldende kontekst for at satsen skal forståes teistisk, om en personlig Gud. Og den bibelske kontekst gir derfor «Gud» entydig ontisk-ontologisk karakteristikk som UnuSim-e. Det er imidlertid slett ikke tilfelle i enhver teologisk kontekst. Og spørsmålet må da bli språkkritisk orientert. Jeg skal prøve å vise hva det innebærer.

Det tredje jeg vil understreke er at hvert transcendentalium, i sin egenskap av å være «titel for betydningsmatricer», gir oss et tilsvarende *analyse-perspektiv* overfor de kontekster man kritisk undersøker. Man kan altså ved en systematisk analyse i tur og

orden anlegge varierende analyse-perspektiver etter hver hovedart av transcendentalier. Dermed får man en serie enkeltresultater. For å finne det samlede resultat av en ontisk-ontologisk analyse, må man sluttelig kombinere enkeltresultatene, i analogi med at «skjematene» fremkommer ved en *syntese*, som statueres ved den ovenomtalte logiske multiplikasjon.

For så vidt vi nå gjennomfører en analyse overfor et teologisk stoff under analyse-perspektivet «Sim-e» — «Sim-p» (personlig eller upersonlig «Gud»), må analysen selvsagt knytte seg til konteksten i dens talespråksform. Det er nemlig en meget intim korrespondanse eller korrelasjon mellom talespråkets utsagnsformer og transcendentaliene Sim-e og Sim-p.

Jeg skal anskueliggjøre dette. La oss anta at vi skal analysere den teologiske kontekst hos TG til gudsbegrepet (eller at man skal analysere det tilsvarende hos VS!) — for å klarlegge spørsmålet: teisme (Sim-e) — panteisme (Sim-p). — Vi går fram i tur og orden, og begynner med analyseperspektivet: En (Unu) — Alle (Omn). Vi finner da straks — unnskyld banaliteten i dette tilfelle — at den «Gud» det er tale om, er En (Unu). Dette punkt i konteksten er således entydig fastslått. — Deretter går vi over til analyseperspektivet Sim-e/Sim-p. I «tilfellet TG» finner vi da først en anselig mengde utsagn hvori Gud omtales på *personlig* måte, som «han». Det peker avgjort i teistisk retning. Men vi finner tillike en mengde utsagn hvori Gud omtales på *upersonlig* måte, som f. eks. «objekt», «makt», «denne makt», «guddommen», og lignende. Og det peker i panteistisk retning. Vi konstaterer m. a. o. at språkbruken om Gud er *vaklende*. Så meget er språkfenomenologisk klart at i *teismens* kontekster *må* Gud omtales personlig i «jeg-du-han-språk». Det beror på at det er et hovedkjennetegn i ontologisk henseende for all teisme, at den hviler i «aksiomet» om gudbilledligheten, dvs. i «aksiomet» om en *real analogi* mellom det guddommelige og menneskelige «jeg» (person). Som følge derav er en personlig språkbruk om Gud ment bokstavelig-realistisk og egentlig per analogiam. — Det er altså i og for seg mistenkelig om det i en teologisk kontekst opptrer hyppige upersonlige talemåter om Gud. Men det er selvsagt ikke *avgjørende*. Det vekker den ontologiske problemsans.

Når man under analysen ut fra et perspektiv av nevnte art støter på *problemer*, som ikke kan besvares entydig, fordi problemleiet er ambivalent, så må man i den fortsatte analyse overføre *det samme* perspektiv, og anvende det i differensierte kontekster som henger sammen med den først analyserte kontekst. I det tilfelle jeg her beskriver, er den først analyserte kontekst den *språkfenomenologiske*. Det har altså endt i en ambivalent problem-

situasjon. Det nærmestliggende kontekst-problem blir da: ytrer forf. seg selv om *språkteoretiske* forhold og spørsmål — på direkte eller indirekte måte? I «tilfellet TG» kan det besvares med et «ja». Han har på indirekte måte ytret seg om språkteoretiske spørsmål ved utformningen av en nokså omfattende *myteteori*. Oppgaven blir altså nå under analyseperspektivet Sim-e/Sim-p å få oppklart den myteteoretiske kontekst, for å se hva den innebærer for vårt hovedproblem: teisme/panteisme? I intim sammenheng med en slik språkteoretisk kontekst står også en *erkjennelsesteoretisk* kontekst. Og analysen kan (bør) da gjennomføres med parallell oppmerksomhet for begge kontekster.

Den som vil være brydd med å studere litt nærmere min første avhandling om TG's teologi, vil se at jeg har gått fram så temmelig nøyaktig på den måten jeg nå har beskrevet — bare at jeg har disponert den endelige fremstilling av min kritikk i en lett avvikelse fra gangen i min metodebeskrivelse her. I første avhandling begynte jeg med å utarbeide disjunksjonen: «enten er Gud personlig, eller så er Gud upersonlig». Og jeg spurte hvor TG står i dette spørsmål (s. 60). Deretter gikk jeg over til å drøfte hans erkjennelsesteori (s. 62 f.) under samme perspektiv, fortsatte så med hans bildeteori (s. 67 f.) og myteteori (s. 71 f.) — stadig under samme perspektiv, og med klart innarbeidede språkteoretiske problemformuleringer.

Den språkteoretiske side av analysen til myteteorien stiller oss i enhver teologisk kontekst overfor problemet Sim-e/Sim-p anvendt på språkteorien.

Det innebærer følgende: a) Som ovenfor nevnt er den *personlige* språkbruk om Gud alltid ment bokstavelig-realistisk og egentlig (per analogiam) i teistiske kontekster. Det er m. a. o. streng korrelasjon mellom den ontologiske grunnkarakter hos Gud (Sim-e) og talespråksuttrykkenes grammatisk-syntaktiske form (personlig). — b) I en panteistisk kontekst er Guds ontisk-ontologiske karakter Sim-p. Det betyr at den egentlige saksreferent for utsagn om Gud er *upersonlig*, ikke-monadisk, «generisk». Saksreferenten er, for å si det så, ikke «Deus», men «Deitas» — ikke «Gud», men «Guddom» eller «Guddommeligheten». Det betyr videre at de egentlige, saksvarende talespråksuttrykk må være av upersonlig art. Og det betyr også at *hvis* denne «Gud» omtales i *personlig* språkform, så er det ikke (og kan ikke være) *egentlig* ment. Det kan ikke være ment slike språklige utsagn som vil forståes bokstavelig-realistisk ved en analogi mellom *Gud* og det menneskelig-individuelle jeg. Uttrykker vi dette symbolsk, kan vi altså si:

I teismen er *språkbruken* av type Sim-e i riktig korrelasjon til at *Guds karakter* er Sim-e. I panteismen er *språkbruken* ofte av typen

Sim-e i uriktig korrelasjon til at *Guds karakter* er Sim-p. En *språkbruk*, som korrelerer riktig til at *Gud* er Sim-p, må selv ha form som er av type Sim-p. Dette er språkfenomenologiske forhold som kan iakttas i nær sagt all herhenhørende litteratur.

Når nå en panteist omtaler en upersonlig forstått Gud eller guddom i personlig språkform, vil dette kunne ansees for å være intellektuelt hederlig, *bare* hvis han selv gir til kjenne at han har en stil som på *fiktiv måte hypostaserer* (personifiserer) en guddom som egentlig ikke er hypostatisk (personlig). Nå er dette nettopp tilfellet i den *mytiske* språkbruk. Og mytisk språkbruk er mytisk nettopp fordi den er en personlig språkbruk (hypostatisk) som er uegentlig ment, og egentlig sikter til noe upersonlig.

De her drøftede spørsmål har jeg gått nokså meget inn på i min første avhandling til TG, i forbindelse med hans myteteori.

Så blir da det kritiske spørsmål ved analysen av en teologisk kontekst: Kan man ikke avgjøre om en teolog er teist/panteist ut fra språkfenomenologien, så blir indisiene for panteisme overveldende klare og sterke i språkteoretisk lys — når en forfatter lar oss forstå: Den *upersonlige* språkbruk om Gud er ikke en inkonsekvens i en teistisk kontekst. Men den *personlige* språkbruk om Gud er en inkonsekvens i en panteistisk kontekst, for så vidt nemlig den personlige språkbruk er *uegentlig* ment, og beror på en poetisk hypostasering.

Hvis deretter analysen av den erkjennelsesteoretiske kontekst fører til resultater, som korrelerer riktig til de nettopp omtalte foreteelser, så er «ringen sluttet» under analyseperspektivet Sim-e/Sim-p, og bevisbyrden for at det er misforståelse å kalle en sådan teolog for «panteist», påhviler den anklagede selv. Vil man ikke enda anse de funne resultater avgjørende, så får man gå videre i analysen: man skifter da over fra analyse-perspektivet Sim-e Sim-p til analyse-perspektivet CRV — i nærmere bestemt og differensiert betydning av dette perspektiv.

Man vil i VVf finne utviklet en meget stor rekke av spesifiseringer til problemer omkring C, R, V. Som det viktigste perspektiv for analyse nevner jeg «R» (relasjon). Særlig i det religionsfilosofiske avsnitt i VVf vil man finne utarbeidet hovedansatsene til analyseproblematikken på dette punkt. Og jeg skal derfor her ikke gå nærmere inn på det. — «Slutter ringen» seg også her, så hopes nye indisier opp til støtte for at det er riktig å forstå en teolog som panteist.

Bare den som er helt ukjent med å utføre slike analyser, og ukjent både med de hjelpemidler som kalles «transcendentalier»

og med deres bruk i analyse, vil kunne driste seg til en så anmassende og urimelig påstand som at en slik metode er usikker, upresis og vilkårlig. I ethvert fall har den som fremsetter slike påstander, den uavkortede vitenskapelige plikt til nøyaktig å peke på det eller de punkter hvor metoden slår feil, og til ved definisjoner eller beskrivelser å fremlegge *bedre og sikrere* hjelpemidler for kritikkmetoden. Inntil så er skjedd (hittil er det *ikke* skjedd i noen litteratur jeg kjenner, og slett ikke i TG's svaravhandling til meg), mener jeg å ha rett til å påstå at sikrere og mer pålitelig metode enn den jeg har beskrevet til bruk i åndsvitenskapelig, og særlig i teologisk (religionsfilosofisk) kritikk, *ikke finnes*. Men jeg er takknemlig for å bli gjort kjent med sådanne grunnlagsforskninger som byr oss bedre og sikrere midler og metoder for teologisk kritikk. Kan man ikke gi meg slik litteratur fra vitenskapskritisk område, så er det inntil videre tomt prat å påstå at det gis noe bedre.

Før jeg forlater dette emne for denne gang, vil jeg belyse problematikken fra et litt annet felt enn gudsbegrepets område.

Jeg fremhevet (TTK nr. 2, 1950, s. 73 f.) visse eiendommeligheter ved TG's språklige uttrykksmåte til *inkarnasjonen og oppstandelsen*. Nemlig at han konsekvent ikke taler personlig om «den inkarnerte» og «den oppstandne», men stadig *upersonlig* om «inkarnasjonen» og «oppstandelsen». Jeg begrenser her gjentagelsen til «oppstandelsen». Om den skriver TG: «*Oppstandelsen* har sin fortsettelse i kirkens virke.» Jeg bemerket herom: «TG sier ikke i personlig form: den *inkarnerte* er stadig aktuell virkelighet, men *inkarnasjonen* er det; han sier ikke: den *oppstandne* fortsetter sitt virke i kirken, men *oppstandelsen* fortsetter i kirken» (s. 75).

La oss nå antyde ganske kort en transcendentalie-analyse av denne uttrykksmåte, forutsatt den er konsekvent (og det er den hos TG).

I lys av Unu/Omn: både «den oppstandne» og «oppstandelsen» er En(Unu). — I lys av Sim-e/Sim-p: «den oppstandne» er en singulær, bestemt person, altså Sim-e; «oppstandelsen» derimot er et tvetydig ord, og *kan* forståes *både* som navn på en singulær historisk begivenhet, *og* som navn på en *art* begivenhet. Menes en singulær begivenhet, så er den Sim-e; menes en *art* begivenhet, så er karakteren Sim-p. Hvis nå TG sier «oppstandelsen» (som singulær begivenhet) er en *myte* (og det sier han), så blir den eneste mulighet tilbake: å forstå «oppstandelsen» som et *artsbegrep*, og altså av karakter Sim-p. Om man nå ikke finner at min tolking på dette punkt er overbevisende, så går vi over til analysen under perspektivet fra C, R, V.

Vi finner da: «Oppstandelse» er et ord som betegner en skjeen, en akt — og dens grunnleggende ontologiske karakter er da V. Sikter ordet

til en singulær historisk begivenhet, så blir symbolet «Oppstandelsen er UnuSim-eV» (hvorved V kan differensieres til optimal presisjonsgrad ved innførelse av symboler for «legeme» og «tid»). — Men sikter ordet «oppstandelse» til en *art* begivenhet, som er stadig aktuell virkelighet i kirkens liv og virke, da er dens symbol: «Oppstandelsen er UnuSim-pV» (hvorved V kan differensieres til optimal presisjonsgrad ved innførelsen av symboler for at det dreier seg om en art *åndelig* (immateriell, asensual) «opplevelse» (UnuSim-pV-im).

Jeg behøver ikke her gjenta at det er åpenbart av TG's kontekster, at han forstår «oppstandelsen» som UnuSim-pV-im, og at følgelig hele hans språkbruk om «oppstandelsen» er *konsekvent mytologisk.*

Hermed får det være nok med redegjørelse og eksemplifisering til spørsmålet om metodologiske hjelpemidler og kritikk-metode.

6. *Spredte, avsluttende bemerkninger:*

Jeg kommer atter tilbake til utgangsproblemet: *homonymi.*

De som hverken forstår hvilket eminent instrument *språket* er, eller har den minste åndelig-kristelige sans for hvor fundamentalt betydningsfulle spørsmål det her dreier seg om i den sunne og sanne lære til salighet, de kan saktens på billig måte nedverdige og kompromittere seg selv med å kalle alt dette flisespikkeri og kverulans. For en alvorlig arbeidende kristen teolog, som vil at kristendom skal være kristendom, må imidlertid de her nevnte spørsmål ikke bare være læremessig og intellektuelt uhyre alvorlige, men han må også forstå hvor nødvendig og nyttig det er at den teologiske kritikk får i hende sikre og pålitelige, metodiske hjelpemidler som ved innøvelse gir ham fullverdig vitenskapelige og ubetvingelige våpen i kampen mot falsk lære og villfarelse.

Homonymi mellom ortodoksi og heterodoksi er et gammelt problem i kirkens historie. Det var hovedproblemet i kampen mot gnostisismen i Oldtiden — hvilket enhver kan se hos både Ignatius, Ireneus og Hippolyt. Og det er igjen blitt teologiens hovedproblem ved den nyprotestantiske «nyortodoksi».

Homonymi i kristelige lærespørsmål har sine meget bestemte mulighetsbetingelser og sine meget bestemte grenser. Hvilke er det?

Mulighetsbetingelsene ligger først og sist i talespråksordenes alminnelige mangetydighet, og i ordbetydningens variasjonsmuligheter i og med variasjonene i den kontekst hvori de brukes. I subjektiv henseende er mulighetsbetingelsene for homonymi gitt med det forhold den enkelte teolog inntar til skriftordet: løser man seg fra Skriften som kilde og som norm, samtidig som man søker å gjøre bruk av dens termini, så blir det teologiske språk prinsi-

pielt et språk av homonymer — uten delaktighet i den sakssubstans som er eiendommelig for skriftordet.

Grensene for homonymi for den enkelte teolog, som taler homonymt og løst fra Skriften, er gitt 1) med hvorvidt en bibelsk terminus overhodet kan bli gitt noen som helst mening i teologens egen kontekst.

Som følge herav vil ikke en hvilken som helst bibelsk terminus kunne opptas i en hvilken som helst teologisk systemkontekst. F. eks.: I en panteistisk systemkontekst er det umulig å gi noen rimelig mening til den bibelske tale om «å synde mot Gud», «være skyldig for Gud», og andre lignende som hører sammen med *loven* i bibelsk betydning. En panteist vil aldri på noen rimelig måte kunne gjøre Davids ord til sine: «Mot deg alene, o Gud, har jeg syndet» (Salme 51). Heller ikke vil en panteist kunne gi noen rimelig mening til det *evangeliet* taler om, at Gud rettferdiggjør synderen ved å tilregne ham Jesu Kristi rettferdighet. Det er derfor et av de sterkest tenkelige indisier *mot* en teologi, når den ikke har annet enn taushet til den sak som heter «skyld for Gud» og «rettferdighet for Gud i Jesus Kristus».

Grensene for homonymi er gitt 2) med at den lar seg avsløre ved en transcendentalie-analyse som sammenligner ontologiske strukturer i Skriftmaterialet med de tilsvarende strukturer i et teologisk materiale.

Hovedpunktet er her hvorvidt gudsforholdet fremstilles som «jeg-du-forhold» (bibelsk) eller som «det-jeg» eller «det-det-forhold» (panteistisk).

Grensene for homonymi er gitt 3) straks Skriften bringes i anvendelse som kritisk målestokk og sannhetsnorm.

Noe annet jeg vil nevne i dette sluttavsnitt er: Jeg mener med denne avhandling å ha svart på hovedavsnitt I og II i TG's svaravhandling til meg. Jeg finner ingen grunn til å svare utførlig på hans avsnitt III, da det inneholder en rekke urimeligheter ved oppfatningen av mitt «syn» i denne og hin henseende, av den art at jeg kunne gjendrive ham ganske enkelt ved ordrette sitater fra mine skrifter — og vel å merke: ved ordrette sitater som ikke er *homonyme* med hva TG skriver, men som er eksplisit, ordlydende *motsatt* det han skriver. Men den slags «korrektur» har for liten interesse til å legge beslag på papir og trykksverte. Når han dertil prøver å vise at jeg er «idealist», samtidig som han plaserer meg i nærheten av Thomas Aq., må jeg få nøye meg med å svare med et hyggelig lite smil.

Jeg kunne dog ha lyst til å vite om TG oppfatter mitt filosofiske arbeid VVf som et stykke *teologi*?

I sitt avsnitt III, s. 22 f. har TG noen merknader om hva jeg sier om *troen,* som jeg finner grunn til kort å svare på. TG sier at jeg «sidestiller uten videre filosofisk tro med den kristne». Beviset skal være noe jeg har skrevet i «Ordet som aldri kan dø». Jeg taler der om det *grunnforhold* at alle bærende forutsetninger til slutt bare kan tros. Og dette skal ifølge TG være ensbetydende med at vi både med en filosofisk og en kristen tro «er på den menneskelige tros plan». Og det karakteristiske ved denne tro er — her henviser TG til VVf s. 359 — tillit og trygghet, forsantholden og stolen på, og den er preget av en urokkelig og uutryddelig realitetsfølelse». Ifølge TG skal jeg redusere eller eliminere *gjenfødelsens* betydning, og dermed Åndens betydning for den kristne tro.

Det undrer meg at TG kan skrive slik, all den stund han ikke bare har lest, men endog siterer at jeg sier: «man kommer ikke over fra en filosofisk tro til en kristen tro uten gjennom *gjenfødelsen*». Kan jeg da sterkere presisere det kvalitativt annerledes-artede i den kristne tro? TG *burde* ikke ha skrevet slikt — om han hadde lest bare «Ordet som aldri kan dø» og mine «Seks forelesninger om forholdet mellom teologi og erkjennelsesteori». Han skrev antagelig sin avhandling *før* min bok «Fra troens slagmark» utkom like før jul 1950. Vil han nå etterpå lese denne boks utredning om forholdet mellom almenmenneskelig og kristen tro, skulle jeg tro han selv vil måtte medgi at han ikke har forstått meg riktig. Nettopp på dette punkt blir kontroversen mellom TG og meg på ny akutt: TG arbeider med et trosbegrep — som ifølge hans myteteori — er mer eller mindre selvstendig overfor det historiske åpenbaringsstoff (spiritualisme, uberørt av «den historiske forskning» for så vidt den ikke bestrider Jesu historiske eksistens). Jeg på min side arbeider med et trosbegrep, som på Skriftens egen grunn er nøye knyttet til det historiske åpenbaringsstoff (hvorfor jeg legger sterk vekt på troen som forsantholden i forhold til det troverdige bibelske ord), samtidig som jeg sterkt betoner den kvalitative forskjell mellom forsantholdende og personlig tro. Og vil man lese hva jeg skriver om den personlige tro, så innskjerper jeg gang på gang i «Fra troens slagmark», at denne tro helt og holdent er Åndens verk i og med det *historiske* åpenbaringsord.

Når derfor TG urgerer mitt almenmenneskelige trosbegrep i VVf som om det var identisk med den kristne tro, vil jeg måtte spørre ham: Ser han ikke og medgir han ikke at det er en *vesensforskjell* mellom en tillit, trygghet, stolen på, forsantholden og realitetsfølelse (VVf s. 359) hvis «objekt» er funksjoner, holdninger og vurderinger *i mennesket selv* (almenmenneskelig), og hvis «objekt» er *Guds og Frelserens levende Jeg i og med Ordet ved Åndens vitnesbyrd* (kristen tro)? Det er sluttelig ikke mulig å diskutere, hvis man ikke på begge sider forstår at det her

dreier seg om noe totalt vesensforskjellig — muliggjort og virkeliggjort alene ved *Ånden* og ved gjenfødelsen.

Til en riktig forståelse av VVf, og til avvergelse av misforståelser, som vil bringe meg sammen med Platon og Kant, ønsker jeg å betone at jeg i VVf arbeider systematisk og konsekvent på *det naturlige menneskes skeptiske linjer* — for å føre skepsisen helt fram til det punkt hvor man kan få øye på, at det naturlige menneske ikke bare er intellektuelt bankerot, men i alle grunnlagsspørsmål forholder seg *troende* i forhold *til seg selv* og sine egne åndsfunksjoner («Dogmatistens fødsel», VVf kap. 5, § 5). Skal jeg i selvkritisk forståelse plasere denne min egen filosofi innen det typegalleri hvor jeg plaserer så mange andre, så hører jeg slett ikke sammen med Platon, Aristoteles, Thomas eller Kant. Min nærmeste filosofiske frende er skeptikeren *Pyrrho* (dog helt bortsett fra hans mystikk). Det er ikke meget vi vet om ham. Men et av de fragmenter han har etterlatt seg, viser at nøkkelen til hans skepsis lå i en dialektikk som er intimt beslektet med den dialektiske metode jeg har anvendt i VVf under betegnelsen «indifferens-dialektikk». Dette mitt eget slektskap med *Pyrrho* ble jeg først virkelig klar over etter at VVf var ferdig. Det er derfor ikke omtalt i VVf. Men jeg nevnte det uttrykkelig i min doktordisputas i en utførlig replikk til professor Nyman, hvilket ga anledning til at vi ble enige om både det som var felles og det som var forskjellig i den sak.

Til slutt to ting jeg *ikke vil* la være usagt.

1) Hvorfor kaller TG sin svaravhandling til meg «Spiritus Creator»? En overskrift skal kortest og best mulig angi hovedinnholdet i det fremlagte. Riktignok omtaler TG på noen sider Åndens gjerning. Men det er ikke på noen måte hovedsaken i hans avhandling. Og i et noe skjelmsk øyeblikk falt det meg inn at overskriften «Spiritus Creator. Kritikk av O. Valen-Sendstads kritikkmetode» innebar at i det følgende skulle VS få høre den Hellige Ånd gjennom TG's munn til refselse for sin filosofi og metode! Selvfølgelig var det ikke TG's mening. Men altså: la oss beflitte oss på korte og korrekte overskrifter som dekker hovedinnholdet.

2) Til slutt i sin avhandling skriver TG (s. 28): «Man har skjøvet VS fram som en kirkelig apologet». Disse selsomme ord *vil* jeg *ikke* overse!

Når jeg hører uttrykket «skjøvet VS fram» som det ene eller annet, dukker en sangstrofe ved en assosiasjon opp i mitt sinn: «og gamle minner dukker atter fram . . .». Og jeg tenker: jo, det

er kanskje noe i det der med dem som «skjov VS fram»! F. eks. kjære professor Soe i København eller professor X. X. og velærverdige biskop O. O.! Eller f. eks. den glimrende «presse» som skjov og skjov — forgjeves som en Sisyfos på sin sten — for å få VS fram. Sånn som f. eks. Kristelig Dagblad eller kjære Vårt Land. Og til minnenes hær slutter seg minner om de svære beløp jeg i årenes løp mottok, særlig fra kirkelige og teologiske sentra, som bidrag til å «skyve fram» mitt teologiske og filosofiske arbeid! De beløpene er så store, at de beløper seg aller minst til 10 øre! Rett skal være rett: jeg fikk et trykningsbidrag fra Vitenskaps-akademiet til min doktoravhandling. Om det betyr å «skyve fram», så er de noen svære «skyvere» ute på Drammensveien. For de skyver så menn hver eneste doktorand. Og når jeg liksom også tenker en flyktig tanke på min såkalte «kirkepolitiske» situasjon, eller min situasjon i teologisk og akademisk liv — i lys av all denne deilige «skyvningen framover», så tenker jeg titt per analogiam på hvem det var som gjorde *Abraham* rik. For det var samme «protektoren» som gjorde meg rik! — Men så faller det meg også inn at TG visst har vært ute for et ulykkestilfelle, så «trykkfeilsdjevelen» har gjort ham et puss: i hans manuskript står det slett ikke «fram», men «*tilbake*»! I så fall er jeg sikker på at TG er glad for at jeg nå retter det. Så kommer vi liksom litt nærmere sannheten — og *den* er både TG og alle, alle «skyverne», samt også VS, mest tilfreds med, både i moralsk og intellektuell henseende!

BISKOP JOHANNES SMIDTS VITA

VED ORDINASJONEN I OSLO DOMKIRKE SØNDAG 30. SEPTEMBER

Når det etter alterboken skal nedtegnes noen ord om ordinandens levnetsløp, finner jeg at det er lite å si om meg selv. Jeg er livet igjennom blitt skånet og velsignet på utenkelig vis, og har i grunnen alltid gått til «de gjerninger som har ligget ferdige for meg».

Den tid jeg har gjennomlevd og det miljø jeg har fått leve i, kunne det imidlertid være grunn til å skrive om.

Jeg må da først nevne mitt barndomshjem. Jeg er født på Herad prestegård i Vest-Agder den 19. november 1887. Min far, sokneprest Edvard Dahl Smidt, var skippersønn fra Kristiansand. Han hadde med hele sin sjel levd seg inn i den Gisle Johnsonske vekkelse, med dens pietistiske drag, og bar varmen og livet fra den med seg gjennom sin lange prestetid. Det forhindret ikke at han søkte å forstå oss unge fra en senere slekt, og den støtte og forståelse jeg — ikke minst som ung hjelpeprest — møtte hos ham, fikk betydning for hele mitt liv. Min mor, som var av en østlandsk embetsslekt, var en helt annen type, men kunne nettopp derfor legge den farge over hjemmet som siden har gitt livet mange smil.

Mine skoledager i Larvik ligger i småbyens glans. I den gamle herregård gikk en ytterst middelmådig elev på en skole som neppe svarte til noen av vår tids fordringer. Men flere av lærerne satte preg på oss for livet. Jeg minnes med særlig takk overlærer Peder Blix og vår rektor, Vilhelm Sommerfelt — Bjørnsons venn - som ga oss en kjærlighet til historien som siden har fulgt oss.

I gymnasietiden opplevde jeg brytningsårene omkring 1905, som satte dype spor i unge sinn. For meg personlig så meget mer som jeg gjennom det kristelige ungdomsarbeid ble grepet av den kristne vekkelse som gikk forut for det nasjonale gjennombrudd. Vekkelsen gikk som et vårvær over landet, med glede og sang. Men

det var en stemning. Jeg tror jeg tør si at livet har lært meg — og sikkert mange med meg — at det vi da fikk gjennomleve, var et kristent gjennombrudd, som viste veien videre fram.

Veien fra vekkelsesårene i småbyen førte meg til det teologiske studium og like inn i den kristne studenterbevegelse, som i disse år også var sterkt vekkelsesbetont. Når dr. John Mott under sine Kristiania-besøk talte til studentene, var det livets enten—eller som ble tegnet for oss. Han stilte oss så klart overfor misjonskallet at også dette førte oss inn til et personlig oppgjør. Mens vi gikk der og arbeidet med oss selv, øvet pastor Kr. Mart. Eckhoff og professor Simon Michelet sin stille og velsignelsesrike sjelesorg overfor studentene. Da Johs. Johnson kom hjem fra misjonsmarken i 1911, ble det han som mer enn noen annen satte sitt preg på oss og som vel har preget mange av oss mer enn vi selv aner.

Min studietid sto under kirkestridens tegn, men jeg betenker meg allikevel ikke på å si at den iallfall for meg ble en rik og god tid. Det skyldes ikke minst studenterbevegelsen, som ga oss rik næring for vår kristne tro og anledning til praktisk kristelig arbeid. Men de teologiske brytninger, som vi i høy grad levde med i, drev også mange av oss til å ta et personlig, kristent standpunkt, som ble så meget mer verdifullt, fordi det ble dyrt kjøpt.

Menighetsfakultetet ble opprettet — uten eksamensrett — i min studietid, og professor Odlands forelesninger over nytestamentlig teologi ble meg til stor hjelp ved siden av professor Bruns timer på Universitetet. Da vårt kandidatkull var samlet etter embetseksamen i 1912, følte vi trang til å sende våre universitetslærere en spesiell takk. Denne trang føler jeg enda sterkere i dag, ikke minst fordi tre av lærerne fra vår studietid ennå er iblant oss.

Kirkestriden ga meg for øvrig en skrekk for alt som heter strid innen de kristnes rekker, og jeg har senere i livet alltid og uvilkårlig søkt min plass der hvor jeg kunne konsentrere meg om arbeidet.

Også i dette er jeg blitt rikt og uforskyldt velsignet. Først i det kristne studentarbeid, hvor jeg også fikk arbeide som sekretær de første to år etter min embetseksamen, siden som klokker og hjelpeprest i Sandefjord, hvor jeg også fikk stå midt i det rike ungdomsarbeid i Vestfold. Herfra ble jeg ført til London, der jeg fikk være sjømannsprest i 11 herlige år.

Årene i sjømannsmisjonen ble for meg mine beste læreår. Jeg fikk her se at de ytre attributer for en prest har liten betydning hvis han ikke først og fremst er menneske, men mer enn annet fikk jeg lære at budskapet han vil bringe, må være enkelt og sen-

tralt, og peke like inn til korset, og at dette budskap i virkeligheten er det ene og avgjørende, om det gjelder sjømannen eller akademikeren.

I 1934 ble jeg forflyttet til Ullern, først som kallskapellan og senere som sokneprest. Her fikk jeg i årene før krigen igjen stå midt i en rik vekkelse, som brøt igjennom i en stor del av menigheten og skapte muligheter og arbeidsvilkår, som inntil i dag har vært en opplevelse å stå midt oppe i. Oxfordbevegelsens styrke lå i det sterke omvendelseskrav og for så vidt nettopp på linje med det som jeg hadde fått se som styrken i det gamle, nedarvede kristenliv i Vestfold.

I den store Ullern menighet har det ikke vært mangel på arbeid, men jeg har stadig fått lære hvorfra kraften kommer. De gode menighetsforhold — som ikke minst sto sin prøve i krigsårene — har også gitt meg en takknemlig glede og en frimodig tro på kirkens oppgave i dag.

I lyset av all denne uforskyldte nåde må jeg også til slutt få nevne det hjem jeg selv fikk stiftet. I det kristne studenterarbeid fant jeg også min hustru, Jofrid Grimstvedt. Hennes far, translatør Kr. Grimstvedt, som var av gammel telemarksætt, viet en stor del av sin tid til å utarbeide bibelordboken og var på mange måter en særpreget personlighet. Vi to, som møtte hverandre, kom fra helt forskjellig miljø, men hadde begge opplevd vekkelsesårene i ungdomstiden og har derfor også fått oppleve det store i det å være «forskjellig dog ens i grunnen». Vi har også fått oppleve den lykke at våre 5 barn har delt interesser med oss og vi med dem.

Når jeg nå — meget mot min beregning — går til overtagelsen av et stort og ansvarsfullt embete, er det med en sterk følelse av at jeg ikke holder mål. Når jeg allikevel etter atskillig kamp våger meg til det, er det fordi jeg har fått se det slik at jeg måtte være lydig mot den Herre og den kirke som jeg gjerne vil tjene, men samtidig også med en oppriktig takknemlighet, fordi jeg ennå kan brukes i tjenesten. Bibelens ord om at Ånden kommer vår skrøpelighet til hjelp, er det som bærer meg, når jeg går til gjerningen.

HVOR STÅR DANSK TEOLOGI IDAG?

Undertiden spørges fra norsk side: hvorledes har det sig med dansk teologi i vore dage? Hvor står de danske teologer?

Det bliver et broget billede, der oprulles, når dette spørgsmål skal besvares, og det bedste vil være at henvise til en række teologiske værker, som har set lyset i den seneste tid.

Først vil vi omtale et værk, som i Danmark har haft uhyre betydning igennem næsten et slægtled. Det er nu (1947—50) udkommet i sjette ændrede udgave:

Lorenz Bergmann: Kirkehistorie I—II (Haase og Søn). Det er jo kun en «lille» kirkehistorie, men den har været meget udbredt, ikke alene på universitetet, men også som lærebog på danske seminarier. Bergmanns fremstillingsevne er forbilledlig. Blandt vore universitetslærere har han vel været den ypperste pædagog i det seneste slægtled, og hans «speciale», missionshistorien, indtager i hans lille lærebog en fremskudt plads. Hans omtale af vore dages kirkeliv i Danmark vil utvivlsomt interessere norske læsere.

En kirkehistorie af andet format er den nye «*Den danske Kirkes Historie*», som udkommer hos Gyldendal i disse år under redaktion af professor *Hal Koch* og overarkivar *Bjørn Kornerup*. I disse dager er bind V udkommet, omhandlende Pietismen og Oplysningstiden. Pietismen er skildret af sognepræst Johannes Pedersen, oplysningstiden af Bjørn Kornerup. Det er prægtigt værk, som af forlaget er udstyret på den smukkeste måde, både hvad tryk, papir og billedstof angår, og redaktørerne har lagt et stort arbejde deri. For norske læsere vil dette bind selvsagt have megen interesse. Jeg behøver således blot at henvise til Johannes Pedersens grundige redegørelse for årene 1705—20, der «blev en mærkelig missionstid i den dansk-norske kirke»: Trankebarmissionen, Finnemissionen og Grønlandsmissionen. «Den danske konge fik missionen sat i gang; men ingen dansker kom ud som missionærer. Det var tyske pietister og norske præster, der kom i missionens tjeneste.»

Bjørn Kornerups behandling af «Oplysningstiden» er meget særpræget og selvstændig. For blot at nævne en enkelthed vil jeg

henvise til side 247—51, hvor Kornerup omtaler Holberg og kalder hans religiøse anskuelse et «Janushovede»: «Paa den ene Side berømmer han (Holberg) i høj Grad den selvstændige og uhildede Prøvelse af de religiøse Sandheder modsat al blot og bar Autoritetstro, men paa den anden Side er han villig til at erkende atskilligt, som Fornuften ikke formaar at gennemtrænge ved sin egen Kraft, og som derfor maa antages med en «blind Troes Lydighed» (Ep. 371). Derved kommer han ofte til at levere et Forsvar for den overleverede aabenbarede Religion.»

Et kirkehistorisk værk af en særlig art er *Paul Nedergaard: Dansk Præste- og Sognehistorie* (Kirkelig geografi) (I kommission hos O. Lohse), som tidligere har været omtalt her i tidsskriftet. Nedergaard er nu nået til Roskilde stift. Værket giver en meget alsidig skildring af dansk kirkeliv, som i høj grad vil være af betydning også for nordmænd at stifte bekendtskab med! En omfattende beskrivelse af Sjælland indleder præstehistorien. Vi får en lille oversigt over Sjællands kirkehistorie i de sidste hundrede år, de åndelige bevægelser, en kirkelig statistik, lidt om sjællandsk folkekarakter, og derefter går forf. over til de enkelte amter og sogne. Egnens og kirkebygningens historie ridses op og så følger præstebiografierne. Som man vil forstå, er værket, når det engang afsluttes, en værdifuld opslagsbog.

«*Bibelsyn*» er titelen på en bog, der er udkommet på Nyt nordisk Forlag (Arnold Busck). Den indeholder en række afhandlinger skrevet af danske teologer fra forskjellige lejre om emner vedrørende synet på Bibelens autoritet. Det bliver et meget uroligt billede, der præsenteres for læseren, men det er netop udgivernes mening. Der findes i den danske kirke i dag afgörende modsætninger, også i centralt-kristelige spørgsmål, og det er disse modsætninger, man ønsker skal komme til udtryk i bogen. Således skriver f. eks. den grundtvigske præst Jørgen Jensen og Indre Missions formand Chr. Bartholdy hver en artikel om «Bibelens autoritet og brug». Hos Jørgen Jensen heder det: «Bibelen er ikke Guds ord», hos Bartholdy: «Bibelen *er* Guds ord».

Men det vil sikkert være af interesse for norske læsere at stifte bekendtskab med en enkelt af vore teologer her i Danmark. En af de betyeligste blandt vore yngre teologer er professor ved Aarhus universitet, dr. theol. *Regin Prenter,* som just i disse dager har udsendt 1. del af sin dogmatik «*Skabelse og Genløsning*» *I. Prolegomena* (Gads forlag). Det er betydeligt arbejde, affattet i Pren-

ters rolige og klare stil, vel afvejet og gennemtænkt. Det er en lærd bog, som indeholder en mængde stof til eftertanke, men fremsat på en prisværdig kortfattet måde uden dog derved at tabe i letlæselighed, og stadig mærker man til sin glæde, at forf. ikke et øjeblik taber af syne, at han først og fremmest henvender sig til vordende forkyndere i vor kirke. Det er især fra Grundtvig og Barth Prenter har modtaget sine impulser, men stærkt tillempet. Der skal ikke gives en redegørelse for denne bog så lidt som en kritik af den. Et par enkeltheder skal der peges på:

Nødvendigheden af dogmatiske prolegomena finder Prenter begrundet i «den problematisering af theologiens troværdighed, som er fremkommet gennem kirkens spaltning». Derfor søger han et «økumenisk udgangspunkt» og finder det i treenighedstanken, nærmere betegnet i symbolum Nicænum. Hvad er nu dogmatik efter Prenters opfattelse: ikke en systematisk videnskab, men en kritisk videnskab: og han vælger «loci»-metoden» og følger Confessio Augustana i rækkefølgen af de loci, som skal behandles, fordi han føler sig bunden af den «økumeniske situation» med et brud med Romerkirken på den ene side og et åbent forhold til de ikke-romerske konfessioner på den anden side.

K. E. Jordt Jørgensen.

LITTERATUR

Av den nyutkomne teologiske litteratur må først nevnes en rekke norske arbeider. Den meget produktive *Sigmund Mowinckel* har i løpet av et år utsendt to store verker, det ene handlende om den messianske forventning: *«Han som kommer»*, utkommet på dansk forlag (G. E. C. Gad), men dessverre ikke sendt oss, det andre, som handler om salmediktningen i Bibelen: *«Offersang og Sangoffer»* (H. Aschehoug & Co., 1951, XV pluss 664 sider), vil bli anmeldt senere i dette tidsskrift.

Einar Molland har under den spennende titel *«Fra Hans Nielsen Hauge til Eivind Berggrav»* utgitt fire forelesninger som han har holdt ved Københavns Universitet om hovedlinjer i Norges kirkehistorie i det 19. og 20. århundre. De gir et meget livfullt og fengslende bilde av denne fruktbare og tillike kampfylte epoke i norsk kirkeliv. Med rette understreker forfatteren at utviklingen i Norge likesom i det protestantiske Vest-Europas kirker i det 19. århundre for øvrig, er preget av *vekkelses*bevegelser som etter hånden konsoliderer seg i et organisert kristelig arbeid på frivillighetens basis. Molland tar da for seg Hauge-vekkelsen, den derpå følgende kirkelige gjenreisning og den begynnende grundtvigianisme. Derpå omtaler han den johnsonske vekkelse, indremisjonens oppkomst og kampen om grundtvigianismen, kommer så til kirkens krise i 1880-årene og kampen om den liberale teologi, og behandler til slutt det 20. århundres brytninger: lekmannsbevegelsens seierstid, kirkestrid og kirkelig samling. Man merker unektelig forfatterens eget standpunkt, men stort sett har det lyktes ham å gi en rett objektiv fremstilling også av de teologiske og kirkelige brytninger. I en så kursorisk behandling av det store stoff som denne var det ikke mulig å få med alle sider av kirkelivet, men man savner dog nødig omtalen av et så vesentlig trekk i det som den norske kirkes sterke innsats for hedningemisjonen og av den mer stille kirkelige utvikling i gudstjenesten og menighetslivet. Det er de personer som det har stått kamp om, som uvilkårlig interesserer

mest, men burde dog ikke en mann som Gustav Jensen også ha blitt nevnt?

At vi her hjemme også har teologer som er vel bevandret i den patristiske litteratur, har vi allerede før fått bevis på, ikke minst ved *Bjarne Skards* forfatterskap. I år har biskopen sendt ut et nytt skrift som vitner om det samme, men tillike om hans før beviste dype samføling med oldkirkens tro og lære: «*Inkarnasjonen.* En dogmehistorisk fremstilling» (Land og Kirke, 135 s.). Til grunn for boken ligger forelesninger han har holdt for tyske teologer i engelsk krigsfangenskap og høsten 1949 for studenter ved Universitet i Oslo. Fremstillingen er da også så levende og klar som den gode forelesning bør være, ikke tynget av unødig vitenskapelig ballast, men samtidig vitnende om førstehånds kjennskap til kildene. Skard har mesterlig forstått å trekke opp de store linjer fra det kristologiske dogmes grunnlag i det apostoliske vitnesbyrd til dets første utformning i Apostolikum resp. trosregelen, derfra over «det kristologiske intermesso» som dannes av logoskristologien, modalismen og adoptianismen, til Nikenum, og videre til det siste oppgjør med dets resultat i Kalkedonense-kristologien, samt til den endelige sammenfatning av den kristologiske dogmedannelse i Athanasianum. Skard har, synes det meg, på overbevisende måte klarlagt den indre nødvendighet i denne dogmedannelse og vist at det ikke er metafysiske spekulasjoner eller fremmede motiver, men det bibelske vitnesbyrd og kirkens bekjennelse til dette i sin gudstjeneste som har vist den rette vei gjennom alle avvikelser til høyre — overbetoningen av den guddommelige — og til venstre — overbetoningen av den menneskelige natur i Kristi person. Skulle jeg gjøre noen innvending mot biskop Skards fremstilling, måtte det være den, at det grunnleggende avsnitt om det apostoliske vitnesbyrd er noe knapt. Men her kunne han lettere enn i selve den dogmehistoriske behandling av emnet bygge på andres grunn. Som helhet fortjener boken den høyeste ros.

Jeg må dernest kanskje også få nevne, at min *kommentar til Johannes-evangeliet* nå er kommet ut i 2. opplag, fotomekanisk opptrykt etter det første (Aschehoug, Oslo 1951, 630 s.). Skjønt der siden 1. opplag (1937) er kommet så betydelige nye kommentarer til evangeliet som R. Bultmanns og E. Hoskyns's (se min omtale av dem TTK 1951, 44 ff., og 1950, 47 f.), har jeg — som forklart i forordet — for å imøtekomme behovet hos de teologiske studenter, funnet det forsvarlig å gi ut et uforandret opplag av boken.

Land og Kirke er et teologisk aktivt forlag. I år har det foruten

oversettelsen av Emil Brunners bok også sendt ut *Frederic Kenyons* «The Story of the Bible» (1936) — som er opplagt syv ganger i sitt hjemland — i norsk utgave, «Bibelen» (oversatt av universitetsstipendiat Jens Hanssen). Sir Frederic inntar en ledende stilling mellom de nålevende håndskriftforskere og forteller i denne sin bok med overlegen sakkunnskap om håndskrifter, funn og forskninger i forbindelse med Bibelen, spesielt N. T. Han slutter sin fremstilling med å erklære: «Det er beroligende at sluttresultatet av alle disse funn og av forskningen tjener til å styrke beviset for den Hellige Skrifts ekthet, og at vi har i våre hender Guds sanne og i alt vesentlig uforfalskede ord.» Boken er forsynt med to verdifulle tillegg: I. om de oppsiktsvekkende funn av bibelhåndskrifter som er gjort i årene 1935—1950, navnlig ved det Døde Hav (docent dr. H. Ludin Jansen), II. om norske og danske bibeloversettelser brukt i Norge (professor dr. Einar Molland).

På samme forlag er nå en lenge savnet «*Årbok for Den norske kirke*» kommet med sin første årgang (1952), redigert av *Eivind Berggrav*. Den er bestemt til å være og er også blitt en håndbok for norsk kirke og kristenliv, i virkeligheten en norsk «Kirchenkunde» av i dag hvor en kan finne alle ønskelige opplysninger og data, ikke bare om den offisielle kirke i landet, men like så vel om de frivillige kristelige organisasjoner, sammentrengt på 167 sider, saklig og statistisk, men ikke tørt og kjedelig. Det var, som det sies i forordet, nødvendig at denne første årgang ble en slags mønstring av det hele, mens de følgende årganger — som vi håper fortsatt vil bli redigert av biskop Berggrav — også vil bringe artikler og historisk stoff.

Straks etter at *undertegnedes* bok «*Kirken i apostletiden*» var utkommet (H. Aschehoug & Co., 224 s.), kom også den tidligere bebudede bok av *Emil Brunner*, «*Kirkens misforståelse*» (Land og Kirke, 1951, 143 s., oversatt av Stefan Tschudi), som jo går ut på å bevise at der i grunnen ikke fantes noen kirke i denne tiden, fordi N. T.s ekklesia bare var personsamfunn, men ennå ikke noen institusjon. Selv har jeg i nevnte arbeid forsøkt å påvise kontinuiteten mellom den apostoliske tid og den påfølgende kirkelige utvikling ved å peke på de spirer til hele det senere kirkeliv vi finner i den første tid. Også Brunner må medgi at der fantes slike allerede i apostolisk tid, idet vi alt i N. T. kan konstatere elementer som danner et «kirkelighetens spirepunkt» (s. 80). Men han påstår at disse ikke hører til ekklesias vesen, men står i motsetning til det (s. 81). Da min bok var ferdig allerede før Brunners oppsiktsvekkende foredrag i vår var holdt, har jeg dessverre ikke

kunnet ta spesielt hensyn til hans tese og argumentasjon, men håper å komme tilbake til «Kirkens misforståelse» senere.

At *Emil Brunner* er meget praktisk-kristelig interessert, beviser ikke bare hans ovenomtalte skrift om kirken, men også en liten populært anlagt troslære «*Unser Glaube.* Eine christliche Unterweisung» (Zwingli-Verlag, Zürich 1951). Det er for øvrig ingen ny bok, den utkom første gang allerede 1934, men foreligger nå i 37. til 39. tusende, et godt bevis på at den har imøtekommet et behov hos mange. Brunner eier jo en sjelden evne til enkel og klar fremstilling også av vanskelige emner, og her i denne populære dogmatikk kommer samtidig hans positivt-kristelige intensjon sterkt til uttrykk, således også i de avsnitt som bærer overskriftene «Die Kirche» og «Die Sakramente», som synes å vitne om en større forståelse for disse ting enn hans siste ensidig kirkekritiske bok. Men ennå etter å ha utsendt denne — forordet er datert påsken 1951 — skriver Brunner i det nye forord til «Unser Glaube», at «av alle de bøker han har skrevet, er denne hans kjæreste, kanskje også hans nyttigste», og han føyer til at den er oversatt på svensk, italiensk, spansk, ungarsk osv., men han tar intet forbehold med hensyn til de i de tidligere opplag uttalte meninger. «Måtte boken også i dag» — så slutter B. sitt forord — «gjøre sin tjeneste å åpne øynene for Ham som den vil vitne om.»

Et imponerende specimen eruditionis er *Sverre Aalens* nettopp utkomne doktoravhandling «*Die Begriffe ‚Licht' und ‚Finsternis' im Alten Testament, im Spätjudemtum und im Rabbinismus*» (Oslo. I kommisjon hos Jacob Dybwad, 1951, 351 s.). Avhandlingen, som er trykt i serien Skrifter utgitt av Det norske Videnskapsakademi i Oslo, vil bli gjort til gjenstand for nærmere omtale senere i TTK.

Den også i Norge kjente svenske teolog *David Hedegård,* som nylig har erhvervet den teologiske doktorgrad i Lund, har sendt oss sitt habilitasjonsskrift: «Seder R. Amram Gaon». Part I (Lund A. B. Ph. Lindstedts Universitetsbokhandel, 1951), som er skrevet på engelsk og handler om den eldste jødiske bønnebok, med introduksjon, oversettelse og hebraisk tekst. Også av dette arbeid håper vi å kunne bringe en nærmere omtale ved senere leilighet.

Frederik Torms også i Norge flittig benyttede «*Indledning til Det ny Testamente*» foreligger nå i fjerde utgave (Gads Forlag, København 1951), et smukt bevis på denne læreboks mange fortrin. Også denne utgave hviler på et nøye gjennomsyn av boken under hensyn til den nyeste litteratur. Den vil sikkert, likesom de

tidligere opplag, utkonkurrere andre lærebøker i faget her hos oss. Samtidig som den er avgjort positivt innstillet, orienterer den overmåte allsidig i den isagogiske litteratur.

Av *Rudolf Bultmanns «Theologie des Neuen Testaments»* (J. C. B. Mohr, Tübingen 1951), har vi nå fått tilsendt 2. Lieferung, som behandler Johannes-evangeliets og Johannes-brevenes teologi, som B. åpenbart omfatter med særlig interesse. Skjønt han, som fra hans Johannes-kommentar bekjent, forkaster evangeliets ekthet, erkjenner han dog, at evangeliet må være skrevet i 1. århundre. For øvrig forsøker han også her å tolke det «eksistentialt»: «Der Glaube ist die Abkehr von der Welt . . . die Preisgabe der Scheinsicherheit und Lebenslüge, die Bereitschaft aus dem Unsichtbaren und Unverfügbaren zu leben . . . nichts anderes als die in der Überwindung des Anstoszes vollzogene *Entscheidung gegen die* Welt für Gott» (s. 422 f.). Særlig karakteristisk er avsnittet «Die Offenbarung der δόξα hvori det bl. a. heter: «At Gud selv møter oss i Jesus som et menneske ved hvem der ikke er noe annet overordentlig å iaktta enn hans dristige påstand at Gud møter oss i ham — deri ligger *åpenbaringstankens paradoksi,* den først Johannes har sett i øynene» (s. 397). Man sammenligne dermed steder som 2, 11; 12, 37; 15, 24 og 20, 30 f.!

Fra J. C. B. Mohrs forlag har vi videre mottatt to nye bøker av den produktive religionshistoriker *Hans Joachim Schoeps,* professor i Erlangen, som spesielt har kastet seg over studiet av jødekristendommen. Vi har tidligere omtalt hans «Theologie und Geschichte des Judenchristentums», 1949. Nå har han i et bind med titelen *«Aus frühchristlicher Zeit»,* samlet en rekke religionshistoriske undersøkelser hvori han bl. a. behandler de psevdoclementinske skrifters fremstilling av urhistorien og deres dæmonologi, og emner som Jakob den rettferdige (Herrens bror), Jesus og den jødiske lov, Paulus som rabbinsk ekseget og templets ødeleggelse i år 70 i den jødiske religionshistorie, under nye synspunkter og også til dels med nytt materiale. — I et annet arbeid, *«Vom himmlischen Fleisch Christi»,* legger han fram en dogmehistorisk undersøkelse som samler seg om de teologer som i tidens løp har fornektet Kristi virkelige menneskenatur — den ekstreme motpol til ebjonitismen, som ellers har vært den særlige gjenstand for Schoeps' forskning.

I serien Wissenschaftliche Untersuchungen zum N. T., hg. von J. Jeremias und O. Michel, har sveitseren *Hans Bietenhard* utgitt et lærd arbeid *«Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum»* (Mohr, Tübingen 1951, 295 s.), der han forsøker «å

belyse de forestillinger om himmelen som N. T. muligens eller sannsynligvis har hatt, uf fra senjødedommen, og framfor alt hvordan jøder og kristne har forestilt seg Guds usynlige verden, det hinsidige». Hans kilder er da foruten N. T. de senjødiske apokalypser og psevdepigrafer, talmudene og de større midrascher. Etter en inngående og instruktiv undersøkelse av disse kommer han til det resultat at «i N. T. blir kosmologien til teologi og kristologi. Det er ikke himmelen i og for seg som interesserer, men det er Gud, Jesu fader, som står i forkynnelsens sentrum. Himmelen som sted er ikke av viktighet, men Gud som regjerer og bringer sin frelse fra dette sted. N. T.s budskap kan avløses fra et bestemt verdensbilde. Det utsagn at Gud Fader er i himmelen hvorfra Han sendte sin sønn til frelse, står og faller ikke med en bestemt kosmologi» (s. 253 f.). Alt i alt et meget grundig og verdifullt arbeid!

Fra det meget aktive Zwingli-Verlag i Zürich har vi mottatt et nytt skrift i serien Abhandlungen zur Theologie des A. und N. T.s: *Joachim Bieneck, Sohn Gottes* als Christusbezeichnung der Synoptiker (1951, 90 s.). Siden Wredes, Heitmüllers og Boussets dager har man igjen og igjen påstått at betegnelsen av Jesus som Guds Sønn ennå ikke kan ha vært brukt i hans levetid, og heller ikke i den jødekristne menighet, men først av en hellenistisk preget hedendom. For å trenge til bunns i dette spørsmål undersøker forf. først hva titelen Guds Sønn betyr på gammeltestamentlig og hellenistisk område, og kommer til det resultat, at i G. T. er titelen uttrykk for Jahves særlige kjærlighet og blir hovedsakelig brukt om hele Israels folk. I hellenismen kan man tillegge ethvert fremragende menneske dette predikat, men mer karakteristisk er betegnelsen «guddommelig menneske». Idet Bieneck så undersøker de synoptiske tekster, konstaterer han med rette, at Guds Sønn og Messias ikke er det samme. Kun oververdslige vesener (engler, demoner osv.) kan kjenne Jesus som Guds Sønn — for kjød og blod er det skjult. Titelen Guds Sønn betoner både hans høyhet og hans lydige underordning under Faderen. Dette er uten tvil uten parallell i hellenismen, hvor det «guddommelige menneske» nettopp ikke forholder seg lydig, men egenmektig går sin egen vei. Et ekskurs viser derpå at heller ikke det meget omstridte ord Matt 11. 25—30 kan forklares ut fra hellenismen, men innordner seg godt i det øvrige synoptiske vitnesbyrd om Jesus som Guds Sønn. — Bienecks studie er meget sindig og overbevisende utført. Man savner bare en nærmere presisering av hva der ligger i sønnenavnet. Men skjønt han unngår uttrykket «metafysisk», er det tydelig at hans oppfatning av navnet går i den retning.

Fra Gleerups Förlag, Lund, har vi mottatt en ny utgave av *Nathan Söderbloms* tre ganger tidligere opplagte bok «*Om studiet av religionen*» (1951, 152 s.), nærmest en teologisk encyklopedi fremvokset av hans akademiske undervisning som professor i Uppsala i «teologiske prenotioner» (forkunnskaper). Men, som Söderblom betonte i første opplag, kan han ikke erkjenne noen prinsipiell skilnad mellom religionsvitenskap og teologi. Den nye utgave, som er forsynt med et instruktivt forord av professor Erland Ehnmark, har som tillegg S.s insiterende tiltredelsesforelesning 1901 med de varme ord til de teologiske studenter hvormed han sluttet den. Jeg anfører her et par av dem: «Är du för stor för att befatta dig med den minste, är du för liten för att vara präst.» «I ägen en hemlig förtrogen i vart människhjärta, försåvidt I eljest tjänen Kristi sak.»

O. M.

NOTISER

Til forberedelse av *Det lutherske Verdensforbunds* generalmøte i Hannover 1952 er der nedsatt en rekke kommisjoner som skal gi utkast til behandlingen av de forskjellige grener av hovedtemaet «Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche», og de fleste kommisjoner har nå utsendt sådanne i manuskript. Den kommisjon som har behandlet teologien, består av professor Regin Prenter, Aarhus, som formann, professor Ragnar Bring, Lund, dr. C. Bergendorff, Augustana College, U. S. A., professor E. Schlink, Heidelberg, professor Osmo Tiililä, Helsingfors, dr. Fritz Zerbst, Villach, Østerrike, professor Werner Elert, Erlangen, og prost dr. H. Asmussen, Kiel.

Et *økumenisk tidsskrift* for Tyskland skal utkomme fra 1. januar i år. Det skal være et kvartalskrift og redigeres av den kjente misjonshistoriker professor Freytag i Hamburg under bistand av menn fra landskirkene som biskop Hanns Lilje og Martin Niemöller, fra frikirkene metodistbiskopen dr. Sommer og gammelkatolikken professor Küppers.

Ensartet katekismustekst. Et av de tiltak som Den forente evangelisk-lutherske kirke i Tyskland har gjort, er tilveiebringelsen av en ensartet tekst av Luthers lille katekismus. Vi har ennå ikke hatt anledning til å se den utgave av denne som nå er blitt besørget av kirkens biskopkonferens. Men fra en anmeldelse i Ev. Luth. Kirchenzeitung henter vi disse opplysninger. Også i Tyskland har der rådet mange ulike katekismustekster. Den nye utgave bevarer det tradisjonelle og nedarvede, men utelater samtidig det arkaistiske. I det andre og det fjerde bud har den beholdt forjettelsene fra G. T., derimot utelatt hele hustavlen som forutsetter den patriarkalske Wittenberger-verden fra det 16. århundre. Skriftemålsstykket er beholdt, men de patriarkalske enkeltheter sløyfet. På bokens ytre utstyr og trykk er der lagt spesiell vekt. Således veksles der mellom rødt og sort idet den gamle bruk av den røde farge som «rubrikk» (av rubrum=rødt) er strengt gjennomført.

En klokkekirkegård. Under den siste verdenskrig ble alle de av Hitler-styret rekvirerte kirkeklokker avlevert i Hamburg for å smeltes om til krigsbruk. Ved krigens slutt fantes der på Hamburgs klokke-kirkegård omtrent 16 000 klokker. Nå er de aller fleste levert tilbake til sine hjemsteder eller faddermenigheter. Men det kostet et langvarig arbeid å finne ut eierne. Herunder kom et klokkearkiv i stand som systematisk har undersøkt klokkene, veid dem og fysikalsk fastslått deres klangfarge, osv. Den minste klokken veide 7 kg, den tyngste 12 000 kg. 300 klokkers klang ble opptatt på lydbånd. Som resultat av det hele er der planlagt en utførlig «Glockenkunde» i et klokkeatlas. 1200 klokker er blitt tilbake uten å kunne avleveres.

Sven Stolpes bok om biskop Berggrav er nå utkommet i tysk oversettelse med et forord av Martin Niemöller (Chr. Kaiser Verlag, München 1951. 473 s.). Den ble skrevet allerede i 1942 og dveler særlig ved Berggravs kamp for kirken under den tyske okkupasjon.

Den engelske metodist Philip Watsons Luther-bok «Let God be God» er nå oversatt på tysk og kommer i år på Lutherisches Verlagshaus' forlag (Berlin—Spandau) under titelen «Um Gottes Gottheit». Oversettelsen er besørget av professor Gloege i Jena, som om bokens titel skriver: «Dermed blir reformasjonens grunnerkjennelse kraftfullt brakt til gyldighet. Det er i kampen om Gudsspørsmålet wittenbergermunken blir til kristenhetens fornyer.» For øvrig tar boken stilling til det i den angelsachsiske verden reiste spørsmål, om ikke Luther må gjøres ansvarlig for de moderne kulturkatastrofer, og om han ikke er Hitlers åndelige stamfar. Watson har særlig gått i de svenske Luther-forskeres skole, og hans «kompendium» blir da også anbefalt de svenske studenter som innføring i Luther-studiet.

En ny utgave av Melanchtons verker er begynt å utkomme på C. Bertelsmanns kjente forlag i Gütersloh. Det er en lenge savnet studieutgave, beregnet på 5 bind. Når Melanchton i de siste årtier har stått så sterkt i skyggen av Luther og er blitt annerledes vurdert enn tilfellet var i det 16. og 17. århundre, så har det nok flere grunner, men det skyldes ikke minst den omstendighet, mener utgiverne, at hans verker ikke mer var alment tilgjengelige. Den nye utgaven bringer da et utvalg av hans samlede skrifter. Den begynner med hans mindre reformatoriske skrifter og omfatter

ellers hans «Loci» av 1525 og 1556, eksegetiske skrifter, humanistiske skrifter og hans brever, og gir dermed et bilde av ham som reformatoren, teologen, skolemannen og kristenmennesket. Oppfatningen av Melanchton som den «leisetretende», engstelige og kampsky teolog med den vaklende karakter må, mener utgiverne, vike plassen for et annet syn på ham. Hans reformatoriske traktater hvormed han i begynnelsen av tyveårene grep inn i de avgjørende kamper, viser en annen mann enn man ofte tenker seg. Hans skarpe polemikk mot den skolastiske teologi og tidens kirkelige sedvaner er av likefram utslagsgivende betydning. Melanchton står i denne kamp som Luthers trofaste våpenfelle, og Luther anerkjenner ham i hele sitt liv som sådan. Den lærde humanist forstår også å tale i folkets språk og på en klok og inntrengende måte å formidle reformasjonens grunnerkjennelser for det. Om han uttaler seg i bondekrigens sosiale virvar eller gir seg i kast med gammeltroende og gjendøpere, så er det ham alltid bare om å gjøre å la evangeliet bli bestemmende i livet. Selv om Melanchthon i sine senere år gikk egne veier, så er og blir han dog den som fortsatt varetar reformasjonens arv og også er rede til å kjempe for den utadtil.